BS
2585
.H5

LIBRARY OF CONGRES
0 021 897 280 9

Hollinger Corp.
pH 8.5

BS 2585
.H5
Copy 1

Das

Markus-Evangelium

nach

er Composition, seiner Stellung in der Evangelien-Literatur, seinem Ursprung und Charakter

dargestellt

von

Adolf Hilgenfeld,

phil., Licent. und außerordentl. Professor der Theol. in Jena, ordentl. Mitglied der historisch-theologischen Gesellschaft zu Leipzig.

Leipzig,

Druck und Verlag von Breitkopf und Härtel.

1850.

Das

Markus-Evangelium,

nach

seiner Composition, seiner Stellung in der Evangelien-Literatur, seinem Ursprung und Charakter

dargestellt

von

Adolf Hilgenfeld,

Dr. phil., Licent. und außerordentl. Professor der Theol. in Jena, ordentl. Mitglied der historisch-theologischen Gesellschaft zu Leipzig.

Leipzig,

Druck und Verlag von Breitkopf und Härtel.

1850.

BS2585
H5

32625

LIBRARY OF CONGRESS
1899
CITY OF WASHINGTON.

WEH 3 N 39

Der

Hochwürdigen theologischen Facultät

zu Jena,

Herrn Geh. Kirchenrath ꝛc. Prof. Dr. **Hoffmann**,
Herrn Geh. Kirchenrath ꝛc. Prof. Dr. **Hase**,
Herrn Geh. K.-R. und Superintend. ꝛc. Prof. Dr. **Schwarz**,
Herrn Prof. Dr. **Rückert**,

widmet

diese Schrift,

als ein Zeichen seiner Hochachtung und Dankbarkeit,

der Verfasser.

2. Kor. 3, 17.

Vorwort.

Die gegenwärtige Untersuchung über das Markus-Evangelium folgt deßhalb so schnell den beiden in diesem Jahre von mir bereits veröffentlichten Schriften nach, weil ich nicht eher Ruhe fand, bis ich die in meinen „Kritischen Untersuchungen" angedeutete Ansicht über dieses Evangelium vollständig ausgebildet und durchgeführt hatte. Die gegenwärtige Schrift bildet somit den Abschluß jenes Werkes, und wohl auch den Abschluß meiner Forschungen über die synoptischen Evangelien überhaupt. Je tiefer man forscht, desto lächerlicher muß man die Vorstellung einer „absoluten, unfehlbaren Kritik" finden, und je weiter man in der Erkenntniß fortschreitet, desto mehr wird man sich in Demuth und Bescheidenheit vor der unendlichen Aufgabe des Wissens beugen müssen. So fern ich daher auch von dem Wahne bin, die Aufgabe der Kritik an diesem Evangelium vollständig gelöst zu haben, so glaube ich doch nicht bloß durch Anregung, sondern auch durch Eröffnung der Gesichtspuncte, von denen aus man das zweite kanonische Evangelium zu betrachten hat, nicht erfolglos gearbeitet zu haben. Möge meine Schrift vor allem dazu beitragen, daß man sich immer mehr gewöhne, jedes Evangelium, ohne störende Einmischung der anderen, ohne harmonistische Verrenkungen, aber auch ohne radicale Negationssucht, in seinem eigenthümlichen Wesen und specifischen Charakter zu erforschen. [1])

1) Es ist merkwürdig, daß gegenwärtig fast zu gleicher Zeit die beiden trotz der extremen Differenz ihrer Ansichten in so vieler Hinsicht verwandten Gelehrten, Bruno Bauer (Kritik der Evangelien und Geschichte ihres Ursprungs, Berlin 1850) und Ebrard (Wissenschaftl. Kritik der evangelischen Geschichte, 2. Aufl. Erlangen 1850), ihre Darstellungen der evangelischen Geschichte in einer neuen Ausarbeitung veröffentlichen. Eine Benutzung und Berücksichtigung dieser Werke war mir noch nicht möglich.

Mit der gegenwärtigen Schrift habe ich meine Forschungen auf dem Gebiete des alten Christenthums so weit fortgeführt, daß ich nun wohl in dieser Arbeit einhalten darf. Ich werde hierzu weniger durch den lebhaften Widerspruch der modernen theologischen Journalistik veranlaßt, da ich die Ehre nicht sehr hoch anschlage, die Wortführer dieser Presse zurechtzuweisen, und kein Vergnügen darin finde, ihre Ungebühr zu züchtigen. Was soll man denn nur mit Leuten anfangen, denen, wie dem Hannover'schen Recensenten meines Johannes in den Göttinger Gelehrten Anzeigen, so sehr jede Ahnung von dem wahren Wesen des Gnosticismus abgeht, daß er seine Entrüstung darüber ausdrückt, wie ich habe wähnen können, die johanneische Theologie „aus den physisch-pantheistischen Corruptionen halbheidnischer Gnostiker" zu erklären! Allein es wird jetzt nicht überflüssig sein, wichtige Momente früherer Untersuchungen zu revidiren und durch schärfere und tiefere Begründung gegen die Versuche, das Errungene rückgängig zu machen, sicher zu stellen. Vorzüglich strebe ich aber deßhalb, ein Gebiet, auf welchem ich mich nun schon so vielfach bemüht habe, zu verlassen, um in einer Zeit, in welcher das wahre Christenthum sowohl durch einen starren Auctoritätsglauben und unchristliche Wissensscheu, als auch durch einen immer frecher gegen die Religion und alles Heilige sich auflehnenden Radicalismus gefährdet wird, der christlichen Glaubenswissenschaft meine Kräfte zu widmen.

Osterburg in der Altmark,
den 11. Sept. 1850.

D. V.

Inhalt.

Vorbemerkungen.

Seite

I. Analyse der evangelischen Geschichtsdarstellung des Markus 4—92
1. Markus 1, 14—45. 6
2. Markus 2, 1 — 3, 6. 18
3. Markus 3, 7—35. 21
4. Markus 4, 1 — 5, 35. 33
5. Markus 6, 1 — 8, 26. 44
6. Markus 8, 27 — 9, 50. 59
7. Markus 10, 1 — 13, 37. 65
8. Markus C. 14—16. 79
9. Zusammenfassung. 87

II. Der kanonische Markus und das Petrus-Evangelium. . . 93—117
1. Das Petrus-Evangelium. 93
2. Die geschichtlichen Zeugnisse über das Evangelium des Markus. 107

III. Der Charakter des Markus im Ganzen. . . . . 118—132
1. Der historische Charakter. 118
2. Der dogmatische und kirchliche Charakter. 123

Das Markus-Evangelium hat das eigene Schicksal gehabt, daß sich die Ansichten über seine Stellung unter den durch ein näheres, inniges Verwandtschaftsverhältniß verbundenen Synoptikern in neuerer Zeit fast immer so weit von einander entfernt haben, wie es in diesem Falle nur möglich ist. Wurde dem Markus durch die Hypothese des schöpferischen Urevangelisten die Ehre erwiesen, in productiver, allein selbständiger Weise die Reihe der drei näher verwandten Evangelisten zu eröffnen, und geben ihm noch jetzt Manche den Vorrang der Ursprünglichkeit vor Matthäus und Lukas: so blieb es dagegen die herrschende Ansicht, daß dieses Evangelium unter den drei Synoptikern vielmehr die letzte Stelle einnehme, im Vergleich zu den beiden anderen einen durchaus secundären Charakter habe. Daß der zweite Evangelist die Darstellungen des Matthäus und Lukas benutzt, combinirt, ja excerpirt habe, schien nach Griesbach's[1]) und Saunier's[2]) Untersuchungen festzustehen, und wurde gegen Wilke's[3]) und B. Bauer's[4]) entgegengesetzte Hypothesen nur mit desto größerem Nachdruck von achtbaren Gelehrten behauptet. Nach dem Widerspruch de Wette's[5]) trat Schwegler[6]) jenen beiden Stimmführern sehr

1) Commentatio, qua Marci Evang. totum e Matthaei et Lucae commentariis decerptum esse monstratur. Jen. 1789. 90. (Opusc. II, p. 358 sq.)

2) Ueber die Quellen des Evang. des Markus. Ein Beitrag zu den Untersuchungen über die Entstehung unserer kanon. Evangelien. Berl. 1825.

3) Der Urevangelist u. s. w. Dresden u. Leipz. 1838.

4) Kritik d. evang. Geschichte der Synoptiker, Bd. 1. 2. 1841.

5) Einleitung in d. N. T. (4. u.) 5. Aufl. S. 138 f. 167 f.

6) Die Hypothese vom schöpferischen Urevangelisten, Theol. Jahrb. 1843, H. 2, S. 203—278. Nachapostol. Zeitalter I, S. 455—481.

bestimmt entgegen, und mit der besonderen Modification eines unmittelbar petrinischen Einflusses auf Markus vertheidigte auch F. J. Schwarz in einer von der katholisch-theologischen Facultät zu Tübingen gekrönten Preisschrift[1]) den durchaus secundären Charakter des zweiten Evangelium. Derselben Ansicht trat nicht nur Meyer in seinem Commentar (1846) bei, sondern auch Baur wies nach derselben in seinen Kritischen Untersuchungen über die kanonischen Evangelien (1847) dem Markus seine Stelle in dem Zusammenhang der kanonischen Evangelien-Literatur an.[2]) Je gewichtigere Auctoritäten somit diese Ansicht bekräftigt und mit schlagenden Argumenten gegen die gegenüberstehende Hypothese vertheidigt haben, desto weniger scheint eine abweichende Ansicht auf glücklichen Erfolg hoffen zu dürfen. Ich selbst gestehe aufrichtig, daß ich, wenn mir nur zwischen diesen beiden Ansichten die Wahl wäre, unbedenklich auf die Seite der herrschenden Ansicht treten würde, weil ihre Vertreter mit siegreichen Gründen die Thatsache dargethan haben, daß von einer Ursprünglichkeit des Markus, im Vergleich mit Matthäus, nicht die Rede sein kann. Je mehr sich mir aber in meinen Kritischen Untersuchungen über die Evangelien Justin's, der clement. Homilien und Marcion's (Halle 1850) die Thatsache festgestellt hat, daß es ein petrinisches Evangelium gab, welches den Uebergang der evangelischen Geschichtsdarstellung von Matthäus zu Lukas darstellt und in einem sehr nahen Verwandtschafts-Verhältniß zu dem kanonischen Markus steht: desto mehr muß ich die Richtigkeit der von Schwarz a. a. O. S. 307 ausgesprochenen Behauptung bezweifeln, daß Markus nur in der doppelten Weise das Bindeglied zwischen Matthäus und Lukas sein könne, daß er entweder die Quell- oder die Schlußeinheit seiner Mitreferenten sei, und desto mehr bin ich

---

1) Neue Untersuchungen über das Verwandtschafts-Verhältniß der synopt. Evangelien, mit besonderer Berücksichtigung der Hypothese vom schöpferischen Urevangelisten. Tübingen 1844.

2) Dieselbe Ansicht führt auch der sächsische Anonymus in seiner Schrift über die Evangelien (Leipz. 1845) durch.

veranlaßt, das Markus-Evangelium einer weiteren Untersuchung zu unterwerfen. Diese Untersuchung muß zunächst davon ausgehen, die Stelle dieses Evangelium in dem schriftstellerischen Zusammenhang der Synoptiker zu ermitteln, sein Verhältniß zu den beiden anderen Referenten festzustellen. Es kann dieses nur geschehen durch eine Analyse der Bestandtheile des Markus, welche sich aber natürlich nicht bloß an Einzelheiten halten darf, sondern sich vor allem über den Gang, Fortschritt, Zusammenhang der Darstellung im Ganzen orientiren soll. Es verdient besondere Anerkennung, daß Schwarz a. a. O. S. 287 sich sehr klar und bestimmt die Aufgabe gestellt hat, das Hauptgewicht immer mehr auf das Ganze, auf den Gang der Anordnung, als auf das Einzelne, den Ausdruck, Satzbau u. dergl. zu legen, weil man auf diesem Wege ein sichereres Resultat gewinne und Einwürfen entgehe, welche aus purer Kleinigkeitskrämerei der allerdings schwachen Seite der Griesbach'schen Ansicht entgegengehalten seien. Solche Beweise für die Priorität eines Synoptikers, die sich nur auf die vom Ausdruck hergenommenen Indicien stützen, sind, wie Schwarz gleichfalls treffend bemerkt, sehr unsicher, wenn dieselben nicht mit einer gleichmäßiger sich entwickelnden Erscheinung, der Anordnung nämlich, verknüpft werden. Es ist in diesem Urtheil eine schwache Seite der meisten Beweisführungen für die Griesbach'sche Ansicht sehr richtig bezeichnet, deren Hauptstütze meistens nur Einzelheiten sind, in denen sich die Abhängigkeit des Markus deutlich verrathen soll, und welche für den Gang der Anordnung ein planloses und unselbständiges Verfahren bei Markus mehr voraussetzen, als nachweisen. Je augenscheinlicher mir nun die Abhängigkeit des Markus von Matthäus vorzuliegen scheint, desto weniger fühle ich mich veranlaßt, dieselbe der Hypothese des Urevangelisten Markus gegenüber noch besonders und ausführlich zu rechtfertigen. Daß sie in der That stattfindet, wird, wie ich glaube, indirect durch meine Darstellung noch mehr erhellen. Wohl aber halte ich es für nöthig, das Verhältniß des Markus zu Lukas genauer zu unter-

suchen und die für die Priorität des Lukas currenten Argumente und geltend gemachten Data schärfer zu prüfen. Haben wir nun durch eine Analyse des zweiten Evangelium seine Planmäßigkeit, die leitenden Gesichtspuncte seiner Darstellung erkannt und aus denselben seine Stellung unter den Synoptikern bestimmt, so wird die fernere Aufgabe sein, sein Verhältniß zu dem verwandten Petrus-Evangelium, wie es aus Justin und den clementinischen Homilien noch erkannt werden kann, zu untersuchen, und nach diesen Prämissen wird sich endlich sein Charakter und Ursprung im Ganzen, so weit er noch ermittelt werden kann, ergeben.

I.

Analyse der evangelischen Geschichtsdarstellung des Markus.

Die herrschende Ansicht läßt den Markus, wie wir im Einzelnen näher sehen werden, als einen durchaus secundären Epitomator plan- und absichtslos nach zufälligen Eindrücken seine beiden angeblichen Vorgänger ausschreiben, von der einen zu der andern Quelle überspringen, und es fragt sich daher vor allem, ob wir seine Darstellung wirklich für so planlos halten dürfen, ob in seinen Abweichungen von Matthäus nicht vielmehr eine bestimmte Tendenz zu erkennen sein sollte, und in welchem Verhältniß er zu der oft gleichmäßig abweichenden Darstellung des Lukas steht.

Mit Ausschließung der Geburts- und Kindheitsgeschichte faßt der kanonische Markus das Auftreten Johannes des Täufers und die mit ihm verbundene Taufe Jesu als die wahre *ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου*. Wie Meyer mit Recht bemerkt, so hat Markus, gleich Matthäus, eine eigene Ueberschrift seines ersten Abschnittes (1, 1—3), und im weitern Sinn auch für sein ganzes Evangelium. Mit Beziehung auf den Täufer, mit

welchem seine Erzählung beginnt, führt er V. 2—3 einen Ausspruch des Propheten Jesajas an, stellt aber vor Jes. 40, 1 irrthümlich die Stelle Mal. 3, 1. Wenn Markus hier den Ausspruch des Maleachi und zwar nach der bei Matth. 11, 10 (Luk. 7, 27) vorliegenden, von den LXX abweichenden Textform einfügt, gleichwohl aber die an der parallelen Stelle bei Matthäus (3, 3, vgl. Luk. 3, 4—6) vorhandene Berufung auf eine Weissagung des Jesajas beibehält, so zeigt sich hierin seine Abhängigkeit von Matthäus, welche, ohne allen Einfluß des hier die jesajanische Stelle ausführlicher citirenden Lukas, seine Combination ausreichend erklärt. Mit Luk. 3, 3 giebt nun Markus 1, 4 an, daß Johannes die Taufe der Buße εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν predigte, während er mit Matth. 3, 5. 6 zuerst den Zulauf des Volks aus Jerusalem und ganz Judäa zur Taufe (1, 5), und dann erst V. 6 die bei Matth. 3, 4 vorangestellte Schilderung der Tracht und Lebensweise des Täufers folgen läßt, und nach Uebergehung von Matth. 3, 7—10, welche Verse Lukas 3, 7—15 weiter ausgeführt hat, nur den Schluß seiner Rede, nämlich über den noch künftigen Größeren, der mit dem heil. Geiste taufen wird, anführt (1, 7. 8, vergl. Matth. 3, 11). Er giebt natürlich nicht das Motiv dieser Worte bei Lukas 3, 16, daß man nämlich vermuthete, Johannes sei wohl selbst der Christus, und obwohl er in diesen Worten auch mit Lukas (λῦσαι τὸν ἱμάντα τῶν ὑποδημάτων αὐτοῦ) von Matth. (τὰ ὑποδ. βαστάσαι) abweicht, so ist ihm doch nicht bloß der Ausdruck κύψας, sondern auch die Satzfolge eigenthümlich. Etwas Entscheidendes über seine Stellung zu Lukas bieten diese Einzelheiten nicht dar, da man ebenso gut eine Benutzung des Markus durch Lukas, wie umgekehrt annehmen kann. Auch der Bericht über die Taufe Jesu ist bei Markus (1, 9—11) sehr kurz, am meisten mit Matth. 3, 13—17 verwandt, aber ohne die Weigerung des Täufers und die Antwort Jesu. Die Himmelsstimme giebt Markus 1, 11, im Unterschied von Matthäus, ziemlich gleichförmig mit Luk. 3, 22 an, nämlich: Σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ (Luk. σοὶ)

εὐδόκησα, während Matth. 3, 17 sie in der Form: *Οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου κτλ.* anführt. Auf die Taufe folgt bei Markus 1, 12. 13 eine, im Vergleich mit Matth. 4, 1—11, Luk. 4, 1—13, noch mehr verkürzte Erzählung der Versuchung Jesu. Markus weicht hier mit Luk. 4, 2 gleichmäßig darin von Matth. 4, 2 ab, daß er nicht eine Versuchung des Teufels nach einem 40tägigen Fasten, sondern eine 40tägige Versuchung berichtet; aber mit Uebergehung jeder speciellen Ausführung schließt er diese Erzählung sogleich mit der eigenthümlichen Angabe, daß Jesus mit Thieren zusammen war, und mit den Schlußworten des Matth., daß nach überstandener Versuchung Engel Jesu dienten. Es ist namentlich hier klar, daß eine so verkürzte, nur den Anfang und das Ende zusammenfassende Darstellung nicht ursprünglich sein kann.

1. Markus 1, 14—45.

Nach diesen kurzen Vorbereitungen geht der kanonische Markus schon 1, 14. 15 zu dem eigentlichen Kern der evangelischen Geschichte, der Wirksamkeit Jesu in Galiläa über. Nach der Gefangensetzung des Johannes (vgl. Matth. 4, 12) kommt Jesus nach Galiläa, um hier die frohe Botschaft des Gottesreiches, die Erfüllung der Zeit, die Nähe jenes Reiches zu verkündigen und zur Buße und gläubigen Annahme des Evangelium (ausführlicher, als Matth. 4, 17) aufzufordern. Während nun Matth. 4, 13—16 die Wohnungsänderung Jesu, seine Uebersiedelung von Nazaret nach Kapernaum berichtet und als Erfüllung von Jes. 9, 1. 2 darstellt, so übergeht Markus diese Notiz ganz und läßt Jesum sogleich 1, 16—20 (vergl. Matth. 4, 18—22) am galiläischen See seine ersten vier Jünger, die beiden Brüderpaare des Simon und Andreas, des Jakobus und Johannes, der Söhne des Zebedäus, berufen. Während Matthäus ferner Jesum nach dieser Berufung durch seine Lehre und seine Heilungen viel Volk an sich ziehen (4, 23—25) und nun vor dieser Volksmenge die Bergpredigt (C. 5—7) halten

läßt, welche hier in ihrer vollen Bedeutung seine öffentliche Wirksamkeit eröffnet: so tritt bei Markus an die Stelle der Bergpredigt sofort das bedeutungsvolle Auftreten Jesu in der Synagoge zu Kapernaum (1, 21—28). Wenn Matthäus also Jesum, erst als er vom Berge herabsteigt, in Kapernaum eingehen, hier 8, 5—13 den Sohn (παῖς) des Hauptmanns aus der Ferne, aber 8, 14—17 in dem Hause des Petrus selbst dessen Schwiegermutter heilen läßt, so braucht Markus 1, 29—31 Jesum nur unmittelbar aus der Synagoge in das Wohnhaus des Simon und des Andreas eingehen zu lassen. Da er von nun an eine Darstellung und Ordnung befolgt, welche von der des Matthäus ganz abweicht, so ist es nöthig, hier die Erzählung des Lukas zu vergleichen. Bei Lukas ist allerdings die Uebersiedelung Jesu von Nazaret nach Kapernaum sehr bestimmt durch die nachdrücklich vorangestellte Erzählung seines Auftretens und seiner Verwerfung in seiner Vaterstadt (4, 16—30) motivirt. Von Nazaret wendet sich daher Jesus nach Kapernaum, wo er, wie bei Markus, in der Synagoge lehrend auftritt und einen Dämon austreibt (4, 31—37), dann im Hause des Simon dessen Schwiegermutter heilt (4, 38. 39). Wie also Markus und Lukas bis hierher im Wesentlichen ganz gleichmäßig das erste Auftreten Jesu in Kapernaum erzählen, so fahren sie auch ganz gleichmäßig fort, indem sie in derselben Localität am Abend viele Krankenheilungen durch Jesum (Markus 1, 33. 34, Lukas 4, 40. 41) verrichtet werden, denselben am anderen Morgen in einen wüsten Ort entweichen und hier durch nachfolgende Einwohner von Kapernaum aufgesucht werden lassen (Markus 1, 35—39, Lukas 4, 42—44). Beide Evangelisten geben ferner hier in derselben Folge die Erzählung von der Heilung des Aussätzigen (Mark. 1, 40—45, Luk. 5, 12—14), welche Matth. 8, 1—4 unmittelbar auf die Bergpredigt folgen läßt, und Lukas hat nur noch vorher (5, 1—11) die erste Jüngerberufung am galiläischen See, die er vorher übergangen hatte, eingeschaltet. — Markus und Lukas weichen zum großen Theil so gleichmäßig von Matthäus ab, daß ihr Zusammen-

treffen nicht zufällig sein kann, und es fragt sich nun weiter, auf welcher Seite bei ihren Abweichungen unter einander die Priorität zu denken ist. Nach der herrschenden Ansicht hat Markus schon hier die Berichte des Matthäus und Lucas combinirt. Nachdem er zuerst nach Matthäus die Berufung der vier ersten Jünger erzählt hat, gehe er sofort zu Lukas über. Fragt man, weßhalb er gleich anfangs von der einen zu der anderen Quelle überging, so giebt Griesbach die Antwort, daß Markus die Bergpredigt zu übergehen beschlossen hatte, und auch Sannier, der übrigens S. 60 die Schwierigkeit der Erklärung eingesteht, glaubt, daß es nicht in dem Plane des Markus lag, ausführliche Reden Christi mitzutheilen („warum, wissen wir nicht"). Weil er nun bei Matthäus C. 6 auf ein großes Ganze von Reden Christi stieß, so sah er sich nach einer anderen Quelle um und nahm einen Abschnitt des Lukas. Auch nach de Wette (Einl. S. 170) verläßt er den Matthäus nur deßhalb, weil dieser „die lange Bergpredigt" liefert, und geht nun zu Lukas über, mit Uebergehung von Lukas 4, 16–30, weil dieser Abschnitt „der herrschenden Ueberlieferung fremd war." Auch Baur a. a. O. S. 541 bleibt bei jener Erklärung stehen. Aber hat man so das Verfahren des Markus genügend erklärt? hat man so seine Abhängigkeit von Matthäus und Lukas bewiesen, oder vielmehr nur behauptet? Mit Recht fühlt sich Schwarz durch diese Erklärung nicht befriedigt und wendet a. a. O. S. 284 f. treffend ein, daß Markus ja doch den Matthäus nach der Bergpredigt, wenn er diese einmal übergehen wollte, wieder aufnehmen konnte, ohne daß in seinem Evangelium eine Lücke entstand, und zwar um so eher, da Matthäus 7, 28 f. seine Bergpredigt fast mit denselben Worten endet und zum Folgenden weiter schreitet, mit welchen Markus 1, 22 beginend sich an Lukas anschließt. Hat also Markus, wie Schwarz mit Recht behauptet, bei Matthäus die Bergpredigt übergangen, indem er den Schluß, mit welchem Matthäus ihren Eindruck schildert, sich aneignet, so sieht man um so weniger irgend einen Grund ein, weßhalb er sich über-

haupt zu Lukas wenden mußte. Ein solcher Grund, bemerkt Schwarz gleichfalls richtig über die angebliche Scheu vor der Bergpredigt des Matthäus, könne doch höchstens da angegeben werden, wo man in Aufsuchung der Quellen des Markus innerhalb der vom ersten Evangelisten vorgezeichneten Grenzen bleibe. Offenbar sei dieses eben hier nicht möglich, weil Markus in der Anordnung auffallend mit Lukas zusammentreffe. Eine genügende Erklärung scheint sich nun für Schwarz in der Annahme darzubieten, daß Markus auch von der petrinischen Tradition abhängig war. Wenn man es nämlich als gewiß annehmen dürfe, daß Petrus dem Markus die Heilung seiner Schwiegermutter erzählt habe, so fehlte dabei wohl nicht die durch Zeit und Ort damit verbundene Erzählung von der Heilung des Besessenen in der Synagoge von Kapernaum, von welcher Matthäus nichts weiß, wohl aber Lukas, so daß Markus schon durch seine mündliche Quelle auf Lukas hingewiesen wurde. Einen zweiten Grund findet Schwarz darin, daß in dem ganzen folgenden Abschnitt, in welchem Markus mit Lukas parallel geht, die Chronologie des Matthäus sich ziemlich verwirrt habe, so daß Markus zwiefachen Grund hatte, sich an Lukas zu halten. Ein deutliches Indicium, in welchem sich dieser Uebergang kund gebe, sei Markus 1, 21. 22. Der V. 20 des Markus sei offenbar derselbe mit Matth. 4, 22, und deßhalb fahre er auch V. 21 nicht, wie Lukas, im Singular *καταλθεν*, sondern im Plural *εἰσπορεύονται* fort. Während Markus also hier noch mit Matthäus zusammenhänge, so sei doch gleich V. 22 mit Luk. 4, 32 bis auf Weniges identisch. Gerade diese Verschmelzung beider Berichte in einen, und zwar an der Grenze des Uebergangs, ist nach Schwarz das unverkennbarste Zeichen der Combination, auf der wir den Markus antreffen. Allein, so scharfsinnig und richtig hier die entscheidenden Puncte hervorgehoben sind: wenn der Evangelist von der mündlichen Tradition des Petrus abhängig war, so ist es schwer zu begreifen, wie er sich gerade hier ohne alle Selbständigkeit und Originalität an eine fremde Darstellung gehalten

haben sollte, und daß die Chronologie des Matthäus sich gerade hier ziemlich verwirrt haben sollte, ist eine bloße, unerwiesene Behauptung. Wenn nun aber Markus auch in der Erzählung des Auftritts in Kapernaum sich anfangs noch an Matth. anschließt, so fragt es sich eben, ob wir ihm hier eine Combination beider Berichte zuschreiben müssen, oder ob wir nicht bei ihm noch die ursprüngliche, von Lukas weiter fortgebildete Abbiegung von Matth. vorfinden. Nach inneren Kriterien kann man hier ja nur der Darstellung des Markus den Vorzug größerer Consequenz und Angemessenheit vor der des Lukas geben. Anders urtheilen freilich die Vertheidiger der herrschenden Ansicht, denen die Ursprünglichkeit des Lukas, im Vergleich zu Markus, fast als ein Axiom gilt. Dafür, daß Lukas hier der ursprüngliche sei, spricht nach Saunier a. a. O. S. 58 f. schon der Umstand, daß er mit großer Genauigkeit 5, 1—11 die Geschichte des Fischzugs Petri erzählt und sie ganz in seinen Contert verflochten hat. Wie hätte er sie hier hineingebracht, wenn er sich an Markus gehalten hätte? Also wegen seiner größeren Genauigkeit soll Lukas hier ursprünglicher sein, während Saunier kurz vorher (S. 53), trotz der größeren Ausführlichkeit des Markus, im Vergleich zu der in der That kürzeren Darstellung des Lukas, diesem gleichwohl die Ursprünglichkeit zugeschrieben hat. Eigenthümliche Züge, die Markus vor Lukas voraus hat, sollen bei seiner Abhängigkeit ganz erklärlich sein (S. 55), während sie bei Lukas für seine Ursprünglichkeit zeugen müssen. Wenn man fragt, wie Lukas, bei der Annahme seiner Abhängigkeit von Markus, die Erzählung vom Fischzug des Petrus an einer ganz verschiedenen Stelle eingeschaltet haben würde, so darf man ja mit demselben Rechte fragen, wie Markus, wenn das umgekehrte Verhältniß stattfand, die eigenthümliche Darstellung und Erzählung Luk. 4, 16—30 übergehen, die eigenthümlichen Züge, welche Luk. 5, 1—11 darbietet, ganz unbeachtet lassen konnte. Aber bei Lukas ist, wie Saunier meint, Alles durchaus angemessen. Bei ihm hänge der Anfang dieses Abschnitts (4, 16 f.) eng mit dem Vorigen zusammen, weil Jesus da schon in Galiläa ist, in Na-

zaret predigt, nach Kapernaum geht, während er bei Markus seine Jünger, man weiß nicht wo [nicht? doch am galiläischen See, wie auch Luk. 5, 1 allein die Localität angiebt], berufe und dann nach Kapernaum gehe. „Wie sollte Lukas also, der einen so schönen Zusammenhang gewährt, ihn aus Markus entlehnt haben, dem es so sehr daran fehlt? und wie sollte Lukas, der bisher immer so eigenthümlich und ausführlich erzählt, plötzlich zu Markus gegriffen haben, der sich schon im ersten Abschnitt als abhängiger Epitomator zeigt?" u. s. w. Wie deutlich tritt in diesen Urtheilen die parteiliche Eingenommenheit für Lukas hervor! Es ist ja gar nicht wahr, daß Lukas hier einen so schönen Zusammenhang darbietet; es ist vielmehr wahr, daß er gerade durch seine Abweichungen von Markus in unvermeidliche Unangemessenheiten verfällt. Schon durch die Urlukas-Hypothese ist in der Erzählung von dem Auftreten Jesu in Nazaret die Unangemessenheit des kanonischen Textes zur Sprache gebracht, daß hier (4, 23) schon weithin bekannte Wunderheilungen in Kapernaum vorausgesetzt werden, von denen die allgemeine Angabe 4, 14 gar nichts Specielles aussagt, und es ist von den kritischen Gegnern dieser Hypothese bemerkt, daß auch durch die marcionitische Voranstellung der Sabbatheilung in Kapernaum diese Unangemessenheit nicht aufgehoben wird, weil diese Berufung auf die Wunder in Kapernaum erst bei Voraussetzung einer längeren, schon weithin bekannten Wirksamkeit in dieser Stadt, wie Matth. 13, 54 f., Mrk. 6, 1 f. der Fall ist, eine passende Stelle in dem Gange der Darstellung einnimmt.[1]) Dieser Uebelstand ist also gerade aus der dem Lukas eigenthümlichen, in seiner Tendenz begründeten Voranstellung dieser Begebenheit entstanden und trifft den Markus noch gar nicht. Wird daher in dem kanonischen Lukas, den wir für den ursprünglichen halten müssen, schon 4, 23 eine Wirksamkeit Jesu in Kapernaum vorausgesetzt, so kann das Auftreten Jesu

1) S. Volckmar Theol. Jahrb. 1850, S. 126 f., meine Krit. Untersuch. S. 463.

in der Synagoge zu Kapernaum Luk. 4, 31 f. nicht das erste Aufsehen erregende gewesen sein, und doch wird die Verwunderung der Einwohner über die Lehre und Wunderkraft Jesu 4, 32. 36. 37 ganz so geschildert, wie man sich einen ersten Eindruck vorstellen muß. Aus der Synagoge geht Jesus nach 4, 38 sogleich in das Haus des Simon. Weßhalb er gerade in dieses Haus geht, ist bei Lukas, wo er allein nach Kapernaum gegangen ist (4, 31), gar nicht erklärlich, wohl aber bei Markus 1, 29, wo er sogleich (1, 21) mit Simon und den anderen drei berufenen Jüngern in Kapernaum eingezogen ist. Wenn Lukas 4, 39 von der geheilten Schwiegermutter des Petrus sagt, daß sie ihnen diente (*διηκόνει αὐτοῖς*), so hat Ritschl (Evang. Marcions S. 77) mit Recht an diesen Worten Anstoß genommen, weil man nur bei Matth. 8, 15 (u. Mark. 1, 31) wissen kann, welchen Personen die Geheilte aufwartete.[1]) Wenn Lukas ferner 4, 42 die Einwohner von Kapernaum Jesu am anderen Morgen nacheilen und ihn bitten läßt, sie nicht zu verlassen, so erklärt sich auch dieses am besten bei der Voraussetzung, daß er überhaupt zum ersten Mal in bedeutungsvoller Weise in dieser Stadt aufgetreten war. Endlich macht es bei Lukas Schwierigkeit, wenn 5, 1—11 Simon mit seinen Gefährten berufen wird, die Ansicht festzuhalten, daß er Jesum und seine Wunderkraft schon in seinem Hause kennen gelernt habe. Wenn Simon sich hier über den reichen Fischfang so verwundert (5, 8. 9), so fragt man, ob dieses Wunder wirklich

1) Volckmar giebt in seiner Abhandlung über das Lukas-Evang. u. s. w. Theol. Jahrb. 1850, H. 2, S. 198 der allerdings sehr schön motivirten Darstellung des Markus in diesem Puncte nicht bloß vor Lukas, sondern auch vor Matthäus den Vorzug, weil die Worte *διηκόνει αὐτοῖς* Matth. 8, 15 ebenfalls ungehörig seien, da Jesus auch hier ohne Begleitung in das Haus gehe. Hiermit ist jedenfalls zu viel gesagt. Auch wenn Matth. 8, 14 nur gesagt wird, daß Jesus in das Haus des Petrus ging, so dürfen wir ihn bei Matth. doch gar nicht ohne Begleitung (vgl. Matth. 8, 1), namentlich nicht ohne die 4 gleich anfangs (4, 18 f.) berufenen Jünger denken. Was bei Matth. noch unbefangen und ohne allen inneren Widerspruch vorausgesetzt wird, ist bei Mark. 1, 21 schon bestimmter hervorgehoben.

größer war, als die Heilung seiner Schwiegermutter und so vieler Kranken (4, 38—41). Wie kann man daher behaupten, daß Lukas gerade hier einen so schönen Zusammenhang darbiete! Auch Schwarz hält S. 285 die Ursprünglichkeit des Lukas aus folgenden Gründen fest: Warum sollte Lukas den Matth. verlassen haben, um dem Markus zu folgen? Sage man, weil dieser die Ordnung des Matth. verbessert habe, warum verlasse denn Lukas den Markus gerade da, wo derselbe dem Matth. folge, also dessen Ordnung gerade approbire, eine Erscheinung, die sich fast durchgehends verfolgen lasse? Eine genügende Antwort kann man freilich nicht geben, wenn man sich das Verhältniß der Evangelisten so äußerlich, wie das von Abschreibern denkt, die nun bloß „folgen, approbiren" oder corrigiren können. Wie kann man gerade hier behaupten, daß Markus, wenn er nur von Matth. abhängig gewesen sein sollte, dessen Ordnung approbirt haben müßte? Warum ist denn bei einem solchen Abhängigkeitsverhältniß nicht ein selbständiger Gang möglich? Warum ist es denn so undenkbar, daß zuerst Markus auf der Grundlage von Matth. eine eigene Anordnung gegeben, und daß dann Lukas auf der Grundlage des Markus sich Aenderungen erlaubt haben sollte, welche mit seiner eigenthümlichen Tendenz zusammenhängen? Je mehr sich bei Markus eine solche, seine Abweichungen von Matthäus, und weiter bei Lukas eine seine Abweichungen von Markus erklärende Tendenz nachweisen lassen sollte, desto mehr würden wir glauben dürfen, auf jene Frage eine genügende Antwort gegeben zu haben. Sehen wir also zunächst die Darstellung des Markus näher darauf an, ob sie sich in solcher Weise aus Matth. allein erklären sollte.

Wir müssen es ganz angemessen finden, daß der kanonische Markus, in welchem ja die Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu fehlt, in welchem also von einem früheren Aufenthalt Jesu in Nazaret nichts gesagt ist, auch die Notiz des Matth. 4, 13 f. ausläßt, daß Jesus seinen Wohnsitz von Nazaret nach Kapernaum verlegte. Da bei Markus, wie sich zeigen wird, das Auftreten Jesu in Kapernaum so planvoll und angemessen motivirt

ist, so würde jene Notiz bei ihm nicht bloß überflüssig, sondern sogar störend sein. An dem galiläischen See findet Jesus ja 1, 16—20 seine ersten Jünger, von denen wenigstens Simon und Andreas in Kapernaum ansässig waren, und was ist natürlicher, als daß er sich nun 1, 21 mit ihnen zunächst nach Kapernaum wendet? Bei Matthäus tritt zwischen diese Berufung und das Auftreten in Kapernaum nach einer sehr allgemeinen Zusammenfassung der Lehr- und Wunderthätigkeit Jesu (4, 23—25) die bei diesem Evangelisten die Wirksamkeit Jesu so bedeutungsvoll eröffnende Bergpredigt (C. 5—7); erst nach derselben kommt Jesus zuerst nach Kapernaum (8, 5 f.). Dagegen ist bei Markus Kapernaum der feste Punct, welchen seine Darstellung von Anfang an festhält, an welchem sie sich sogleich orientirt. Es ist daher beachtenswerth, daß das Auftreten Jesu in der Synagoge von Kapernaum bei Markus so bedeutungsvoll geschildert wird, daß man deutlich sieht, es solle gewissermaßen an die Stelle der Bergpredigt treten. Wenigstens hat der Vortrag Jesu in dieser Synagoge ganz denselben Eindruck zur Folge, welchen nach Matthäus die Bergpredigt macht.[1]) Also in Kapernaum läßt Markus die Lehre Jesu zuerst in derselben glänzenden Bedeutung hervortreten, welche Matthäus in der Bergpredigt concentrirt (vgl. Mrk. 1, 22. 27), und diese Uebergehung oder gewissermaßen Verlegung der Bergpredigt nach Kapernaum hängt innig mit seiner unverkennbaren Tendenz zu-

---

1) Man vergleiche den Schluß der Bergpredigt Matth. 7, 28. 29 mit Mark. 1, 22:

Matth.: *Καὶ ἐγένετο, ὅτε συνετέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους, ἐξεπλήσσοντο οἱ ὄχλοι ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ, ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων, καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς.*

Mark.: *Καὶ ἐξεπλήσσοντο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ, ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων, καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς.*

Markus eignet sich also wörtlich den Schluß der Bergpredigt aus Matth. an, wie auch schon der sächsische Anonymus über die Evang. S. 335 bemerkt hat.

sammen, Kapernaum, die Stadt seines Apostels Petrus, in dem vollen Glanze des Hauptschauplatzes der Wirksamkeit Jesu erscheinen zu lassen. Hier kann er daher sogleich die Heilung im Hause Simon's anschließen (1, 29—31), welche ja auch bei Matth. 8, 14. 15 bald auf die Bergpredigt folgt, die schon von Matth. 8, 16 angedeuteten Abendheilungen weiter ausführen (1, 32—34), die, wie er allein V. 33 genau angiebt, vor der Thür des Hauses erfolgen, und am anderen Morgen 1, 35—39 die Erzählung folgen lassen, daß Simon καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ, d. h. doch wohl die anderen schon berufenen 3 Jünger, Jesu nacheilen, ihn nach dem allgemeinen Wunsche der dankbaren Stadt (1, 37: ὅτι πάντες ζητοῦσί σε) an dieselbe zu fesseln suchen, wogegen Jesus zuvor noch anderen benachbarten Oertern die Wohlthat seiner Predigt und Wunderkraft zu Theil werden läßt. In diese Wirksamkeit verlegt Markus sehr natürlich die Heilung des Aussätzigen (1, 40—45), welche er ja bei Matth. 8, 1—4 an das Herabsteigen Jesu von dem Berge geknüpft vorfand, und giebt derselben dadurch eine größere Bedeutung, daß er das kurze Verbot Jesu an den Aussätzigen, Niemandem etwas zu sagen (Matth. 8, 4), von demselben nicht beachtet werden und somit diese Heilung nur dazu dienen läßt, daß der Ruhm Jesu sich immer weiter verbreitet, so daß er sich nicht mehr öffentlich in den Städten zeigen kann, sondern in abgelegene Oertlichkeiten zurückziehen muß, aber auch hier den Zulauf des Volkes nicht vermeiden kann. Wenn Markus diese erste Entfernung Jesu von Kapernaum an die Stelle der von Matth. 8, 18—34 erzählten Ueberfahrt Jesu an das andere Ufer in das Gebiet der Gerasener setzt, so bildet der Erfolg beider Entfernungen einen sehr beachtenswerthen Contrast, da sie bei Markus seine immer weitere Anerkennung hervorruft, bei Matthäus dagegen den Erfolg hat, daß man sich den Aufenthalt Jesu geradezu verbittet (Matth. 8, 34). Man darf daher wohl meinen, daß Markus den bestimmten Plan hatte, den Eindruck Jesu im Anfang als einen durchaus günstigen darzustellen, um den Contrast der nach und nach immer mehr hervortretenden

Opposition desto stärker hervortreten zu lassen. — Je weniger man somit den Lukas bedarf, um die Darstellung des Markus zu erklären, desto weniger kann man den Markus entbehren, um die Anordnung und Darstellung des Lukas zu erklären. Lukas setzt nämlich einerseits die von dem Gang des Matthäus abweichende Ordnung des Markus voraus, indem er gleichmäßig mit Uebergehung der Bergpredigt das Auftreten Jesu in der Synagoge von Kapernaum schildert, gleichmäßig abweichend von Matth. die erste Entfernung Jesu von Kapernaum erzählt, gleichmäßig endlich in dem ersten Aufenthalt in dieser Stadt die Erzählung vom Hauptmann zu Kapernaum übergeht. Offenbar findet hier ein schriftstellerisches Abhängigkeitsverhältniß statt, und es fragt sich nur noch, welche Darstellung man für die ursprünglichere zu halten hat. Andererseits weicht Lukas von Markus auch ab, und diese Abweichungen erklären sich sämmtlich daraus, daß er 4, 16—30 die von ihm so eigenthümlich erzählte Verwerfung Jesu in Nazaret voranstellt und deßhalb die Berufung der ersten Jünger zurückstellt. Da er schon bei dem Auftreten in Nazaret Wunderthaten in Kapernaum voraussetzt (4, 23), so schien ihm die Verwerfung Jesu in seiner Vaterstadt das fernere Auftreten in Kapernaum hinreichend zu motiviren, und er läßt daher 4, 31 Jesum allein (*κατῆλθεν*), nicht, wie Markus 1, 21, mit den vier Jüngern (*εἰσπορεύονται*) nach Kapernaum gehen. Nach den Wunderheilungen im Hause des Simon läßt er Jesu am anderen Morgen nun nicht den Simon und seine Gefährten, deren Berufung er ja noch gar nicht erzählt hat, sondern das Volk von Kapernaum (4, 42: *οἱ ὄχλοι* statt Mark. 1, 36: *ὁ Σίμων καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ*) nacheilen, und nun erst, indem Jesus von einer Volksmenge umgeben ist (5, 1), läßt er ihn seine ersten Jünger am galiläischen See finden (5, 1—11). Nach dieser Nachholung fährt er ganz einstimmig mit Markus fort, die Heilung des Aussätzigen 5, 12—16 mit derselben Bedeutung zu erzählen. Es ist also klar, daß Lukas sich noch weiter, als Markus, von dem Gange des Matthäus entfernt, und daß die Voranstellung des Auftritts in

Nazaret bei ihm fernere Aenderungen (wie 4, 31 κατῆλθεν, 4, 42 οἱ ὄχλοι) zur Folge hat. Es ist ferner klar, daß wir nur bei Markus eine ganz befriedigende, stetig und natürlich fortschreitende Darstellung haben, während die Voranstellung des Lukas manche Unangemessenheiten zur Folge hat. Diese bedeutungsvolle Voranstellung ist aber offenbar aus der pauliniſchen Tendenz des Evangelisten hervorgegangen. Nur weil ihm die Nicht-Anerkennung Jesu in seiner πατρίς zugleich im weiteren Sinne die Verwerfung des Christenthums von Seiten der jüdischen Nation bedeutete, begreift man, welches Interesse er haben konnte, gerade diese Erzählung aus ihrer natürlichen Stellung herauszureißen und an die Spitze der öffentlichen Wirksamkeit Jesu zu stellen, wie denn Jesus auch gerade hier so passend an die göttliche Hülfe erinnert, welche in den Tagen Elia's und Elisa's nur Nicht-Juden, wie der Wittwe von Sarepta und dem Syrer Naeman (4, 25—27), zu Theil ward.[1]) So befriedigend sich somit aus der eigenthümlichen pauliniſchen Tendenz des Lukas seine Abweichungen von Markus erklären, so giebt dieselbe doch durchaus keine genügende Erklärung für die mit Markus gemeinsame Abweichung von Matthäus. Sieht man auch über das eigenthümliche Auftreten in der Synagoge von Kapernaum zunächst hinweg, so läßt sich doch gar kein Grund absehen, weßhalb Lukas nicht mit Matth. auf den Aufenthalt in Kapernaum die Ueberfahrt in das Gebiet der Gerasener oder Gadarener folgen lassen konnte. Dafür, daß Lukas diese Erzählung erst später (und zwar an der gleichen Stelle mit Markus) giebt, weiß Baur (Krit. Unters. S. 459) keinen anderen Grund anzugeben, als daß sie ihm später passender zu stehen schien. Um so mehr ist es beachtenswerth, daß Lukas die ursprünglichen Motive der Abbiegung von Matthäus, die bei Markus noch ganz durchsichtig sind, auch abschwächt und verdunkelt, zum deutlichen Beweise, daß dieselbe bei ihm nicht ursprünglich ist. Wenn Markus 1, 22 den Vortrag in Kapernaum

1) S. Volckmar a. a. O. S. 136, meine Krit. Untersuch. S. 471.

genau denselben Eindruck machen läßt, welchen nach Matthäus die Bergpredigt hervorruft, so weiß man, weßhalb und in welcher Bedeutung er diese Erzählung einführt. Lukas dagegen giebt diese Schlußformel der Bergpredigt 4, 32 nur noch zum Theil, indem er den Gegensatz gegen die Schriftgelehrten, die Worte *καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς* ausläßt, so daß die Bedeutung der Erzählung bei ihm nicht mehr so klar hervortritt.[1]) Dieses Hervortreten einer neuen und eigenthümlichen Tendenz bei Lukas, durch welche die bei Markus so deutlich vorliegende Tendenz verdrängt und abgeschwächt wird, giebt mir eine höhere Gewißheit über das Verhältniß der beiden Evangelisten, als der Vorzug geschichtlicher Angemessenheit, den man bei unbefangener Betrachtung allerdings dem Markus zuerkennen muß. Selbst dann, wenn Markus von Lukas abhängig sein sollte, könnte er diesem nicht so blind und planlos, wie man meint, gefolgt sein, sondern nur eine sehr bewußte und durchgreifende Berichtigung gegeben haben.

2. Markus 2, 1 – 3, 6.

Markus 2, 1 — 3, 6 bildet einen ferneren, durchaus in sich zusammenhängenden Abschnitt, welcher gegen den ersten einen sehr merkwürdigen Contrast bildet. Wie Matthäus 9, 1 f. auf die Rückfahrt von dem jenseitigen Ufer, so läßt nun auch Markus 2, 1 f. auf die von ihm substituirte Entfernung eine zweite Anwesenheit Jesu in Kapernaum[2]) folgen, wo die Kunde, daß er im Hause (des Simon und Andreas) sei, einerseits ein Hinzuströmen des Volks und die Heilung des zu ihm getragenen Paralytischen veranlaßt, andererseits aber auch schon

1) Auch läßt Lukas die genaue und anschauliche Ortsbestimmung des Markus 1, 33, daß die Abendheilungen *πρὸς τὴν θύραν* geschahen, aus.

2) Mit planmäßiger Zurückbeziehung auf die erste Anwesenheit sagt Mark. 2, 1: *καὶ πάλιν εἰσῆλθεν εἰς Καπερναούμ*, während Lukas ohne bestimmte Angabe der Oertlichkeit diese Begebenheit 5, 17 nur ganz unbestimmt (*καὶ ἐγένετο ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν*) an das Vorhergehende anknüpft.

die Mißgunst der γραμματεῖς wegen der Ausübung der Sündenvergebung hervorruft (2, 1—12, vgl. Matth. 9, 1—8). Auch darin kann Markus dem Matthäus noch weiter folgen, daß er nun eine zweite Entfernung Jesu von Kapernaum, und zwar, wie er genauer angiebt, an das Ufer des Sees (καὶ ἐξῆλθεν πάλιν παρὰ τὴν θάλασσαν) anschließt (2, 13—22, vgl. Matth. 9, 9—17). Sehr geschickt ist gerade diese Ortsangabe angebracht. An demselben See, an welchem Jesus seine vier ersten Jünger gefunden hat, findet er nun auch einen fünften, den Levi, Sohn des Alphäus, an der Zollstätte sitzend. Es gehört zu der schriftstellerischen Manier des Markus, daß er durch die gleich anfängliche Erwähnung, ein ὄχλος sei in dieser Localität von Jesu belehrt (2, 13), die folgenden Ereignisse bei dem Mahl im Hause des Levi, die Anwesenheit von Johannisjüngern und Pharisäern und ihre Frage sehr gut motivirt.[1]) Muß man hier schon bei Matthäus eine fortgesetzte Opposition der Pharisäer gegen Jesum erkennen, welche zuerst bei der Heilung des Paralytischen hervorgetreten war und sich nun in dem Anstoß über das Zusammensein mit Zöllnern und Sündern, wie in der Fastenfrage, äußert: so bringt Markus auch hier die γραμματεῖς zu den Pharisäern hinzu (2, 16) und läßt diese nebst den Johannisjüngern die Fastenfrage thun. Wenn nun Markus gerade hier, mit Uebergehung des bei Matth. zunächst Folgenden Erzählungen anschließt, welche Matth. erst später (12, 1—14) mittheilt, nämlich das Aehrenraufen der Jünger und die Heilung der verdorrten Hand am Sabbat (Mark. 2, 23—3, 6): so zeigt sich hierin deutlich das Bestreben des Evangelisten, im Gegensatz zu der bereitwilligen Aufnahme und Anerkennung Jesu, die er im vorigen Abschnitt ge-

1) Beachtenswerth ist auch die Angabe 2, 15, daß viele Zöllner und Sünder da waren und Jesu nachfolgten. An einer anderen Stelle, die gewiß nicht die ursprüngliche ist, finden wir bei Luk. 15, 1 die Uebertreibung: ἦσαν δὲ ἐγγίζοντες αὐτῷ πάντες οἱ τελῶναι καὶ οἱ ἁμαρτωλοὶ ἀκούειν αὐτοῦ, zur Einleitung des Mißfallens der Pharisäer über Jesu Verkehr und συνεσθίειν mit ihnen u. s. w.

schildert hat, die Opposition gegen ihn hervortreten zu lassen. Die vermeintlichen Sabbatverletzungen, welche er hier folgen läßt, geben ja den Pharisäern Anstoß (2, 24. 3, 2 f.) und steigern ihre Feindseligkeit auf die höchste Spitze, indem nun bei der dritten Anwesenheit Jesu in derselben Stadt, deren Bevölkerung ihn so bereitwillig aufgenommen hatte,[1]) die Pharisäer, im Einverständniß mit der Partei der herrschenden Staatsgewalt, den Herodianern (3, 6), den Plan fassen, Jesum zu verderben.[2]) — Dieselbe Abbiegung von dem Gange des Matthäus, die sich uns so schön aus dem sachlichen Interesse des Markus erklärt, finden wir nun auch bei Lukas (5, 17—6, 11). Aber bei Lukas vermissen wir zunächst die genauen Ortsbestimmungen und Zurückbeziehungen des Markus (vgl. Luk. 5, 17 mit Mark. 3, 1, Luk. 5, 27 mit Mark. 2, 13, Luk. 6, 6 mit Mark. 3, 1); nur bei dem Aehrenraufen giebt er bestimmter an, daß es an einem σάββατον δευτεροπρῶτον vorfiel (6, 1, wofür Mark. 2, 23: ἐν τοῖς σάββασι). Ferner ist die Spitze, in welche diese Reihe von Erzählungen bei Markus so natürlich ausläuft, die bestimmte Absicht der Pharisäer, Jesum in Verbindung mit der herrschenden Regierungspartei umzubringen, in der Weise abgestumpft, daß sie, wie Lukas 6, 11 sagt, nur von Unverstand erfüllt wurden und sich beredeten, was sie Jesu thun sollten.

---

1) Nach seiner Gewohnheit giebt Markus 3, 1 über die Heilung der verdorrten Hand, die ja auch nach Matth. 12, 9 in der Synagoge vorfiel, mit Zurückbeziehung auf 1, 21 f. genauer an, daß Jesus wieder, zum zweiten Mal, in der Synagoge von Kapernaum auftrat.

2) Die Hineinziehung der Herodianer (vgl. Matth. 22, 16 c. parall.) wird von de Wette Einl. S. 177 für falsch erklärt. Ist es denn aber nicht ganz angemessen, daß die Pharisäer sich mit der Regierungspartei verbinden?

3. Markus 3, 7—35.

Läßt sich in diesem Abschnitt die Abhängigkeit des Markus von Lukas so wenig begründen, daß vielmehr das Gegentheil wahrscheinlich werden muß, so läßt sich seine Selbständigkeit in dem folgenden Abschnitt 3, 7—35 kaum verkennen. Jedenfalls befolgt hier Markus eine von seinen beiden Mitreferenten abweichende Anordnung, indem er Jesum sich wieder an das Ufer des Sees zurückziehen, wohin ihm viel Volk nachfolgt, und wo Jesus viele Heilungen vollbringt, dann den Berg besteigen und hier die zwölf Apostel ernennen, darauf nach dem Hause in Kapernaum zurückkehren und auf die Schmähung der Gegner, er treibe die Dämonen durch Beelzebul aus, antworten, endlich, von seinen Verwandten aufgesucht, die Vollbringer des göttlichen Willens als seine wahren, geistigen Verwandten bezeichnen läßt. Je weniger diese Begebenheiten sich in dieser Ordnung bei einem anderen Synoptiker finden, desto größere Hindernisse stellen sich hier der Durchführung der gewöhnlichen Ansicht entgegen. Auch Saunier muß hier S. 61 f. anerkennen, daß wenigstens die Zusammenstellung ein eigenthümliches Werk des Markus sei; es frage sich nur, woher ihm die einzelnen Erzählungen gekommen, ob er sie aus der Tradition oder aus schriftlichen Quellen entlehnt habe. Die Art der Erzählung sei aber so beschaffen, daß man nur glauben könne, Markus habe Fremdartiges, wie er es vorgefunden, neben einander gestellt, excerpirt, und zwar wieder auf Kosten der Deutlichkeit, so daß seine Darstellung nur recht zu verstehen sei, wenn man andere Berichte zu Hülfe nimmt, und hierdurch ihren abgeleiteten Charakter beurkunde. Sehen wir, wie Saunier diese Behauptung begründet. „An den Rath der Pharisäer und Herodianer gegen Christum schließt Markus 3, 7 bloß durch das unbestimmte καί die Nachricht an, daß Christus sich mit seinen Jüngern nach dem See begeben habe.“ Ein sehr kleinliches Argument, mit welchem man jedem Synoptiker die Ursprünglichkeit absprechen könnte!

Ist denn bei Lukas 6, 12 der Zusammenhang bestimmter und anschaulicher? Und ist es denn nur das Vorrecht des Lukas, trotz aller augenscheinlich viel unbestimmteren Angaben und Verbindungen, als wir bei Markus finden, immer den Vorzug der Ursprünglichkeit zu behalten? „Unmöglich kann man glauben, diese Entfernung sei wirklich eine Folge jener Berathschlagungen gewesen, und Christus habe dadurch den Anschlägen seiner Feinde entgehen wollen; denn dann hätte er doch wohl das Aufsehen einer solchen Volksmenge vermieden und durch Weggehen auch die Volkshaufen zerstreut." Auch wenn die Entfernung keine Folge der geheimen Berathschlagungen, sondern etwa nur der pharisäischen Opposition überhaupt war, oder auch ganz unbefangen an jene Sabbatheilungen angereiht wird (welches Evangelium könnte solche Fragen befriedigen!): so läßt sich doch gar kein Grund absehen, weßhalb Jesus sich der ihm folgenden, offenbar empfänglichen Volksmenge entziehen sollte. Uebrigens muß Saunier selbst erwähnen, daß bei Matth. 12, 15 gleichfalls eine Entfernung Jesu folgt, die ein Zusammenlaufen einer großen Volksmenge zur Folge hat, und daß Lukas 6, 12 auf dieselben Begebenheiten die Berg- (richtiger Feld-) Predigt folgen läßt. Daß diese Entfernung bei Matth. „doch nicht zu Wasser" geschieht, wie Saunier bemerkt, kann doch nicht den geringsten wesentlichen Unterschied machen. „Die Volksmasse wird nun in ihren Elementen bei Markus näher angegeben; es ist gar nicht wahrscheinlich, daß gerade bei dem stillen Sichzurückziehen das Volk aus den verschiedensten Gegenden, Idumäa, Tyrus und Sidon, Jerusalem u. s. w. ihm nachgeströmt sei, sondern dieses scheint nur ein allgemeiner Ausdruck für die Frequenz des Volks bei den Reden Christi zu sein, die bei dieser Gelegenheit angeführt wird. So findet sich denn auch Aehnliches bei den anderen Evangelisten zerstreut, z. B. vor der Bergpredigt Matth. 4, 25, Luk. 6, 17." Allein den Kanon der materiellen Wahrscheinlichkeit des Erzählten darf man nur mit der höchsten Vorsicht in solchen Untersuchungen über das schriftstellerische Verhältniß der Evangelisten unter

einander anwenden, und namentlich hier sollte man es dem zweiten Evangelisten doch wahrlich nicht verargen, daß er die Volksmenge näher specialisirt. Wenn er dieses noch weiter thut, als die beiden anderen Synoptiker an ähnlichen Stellen, ja, wie Schwarz a. a. O. S. 291 bemerkt, mit Ausnahme der dem Matth. 4, 25 eigenthümlichen Dekapolis, alle die Gegenden aufzählt, welche seine beiden Mitreferenten (vgl. Luk. 6, 17) zusammen darbieten, und die Erwähnung von Idumäa noch vor ihnen voraus hat, so würden ohne Zweifel dieselben Gelehrten, welche diesen Umstand jetzt benutzen, um dem Markus die Combination der beiden anderen Synoptiker zuzuschreiben, in dem umgekehrten Fall, daß einer von diesen die vollständigere Aufzählung enthielte, vielmehr auf dessen höhere Ursprünglichkeit, im Vergleich mit Markus, schließen. Saunier findet auch darin viel Unwahrscheinliches und Unverständliches, daß Markus nun 3, 13 Jesum den Berg besteigen und hier förmlich die Zwölf auswählen läßt, weil er sich nicht denken kann, daß die nach dem Augenzeugen Johannes größtentheils schon berufenen Jünger nun in ihrer Zwölfzahl (ἐποίησε δώδεκα) förmlich installirt und creirt werden.[1]) Es ist nun richtig, daß Markus diese Creation des Apostel-Collegium sehr bestimmt hervorhebt, welche Matthäus 10, 1 f. bei der Aussendung der Apostel einfach voraussetzt, und daß er hierin wieder wesentlich mit Lukas übereinstimmt, welcher gleichfalls vor der Berg- (Feld-) Predigt, ganz losgerissen von der förmlichen Aussendung, die Auswahl und Ernennung (ἐκλεξάμενος — ὠνόμασε) der Zwölf mittheilt.[2]) Mit Unrecht hat Schwarz a. a. O. S. 295 auch hier versucht, bei Markus eine materielle Combination der beiden anderen Berichte herauszubringen, indem er

---

1) Die bedeutendsten Jünger sind ja auch nach allen Synoptikern bereits berufen.

2) Sehr willkürlich sucht Schleiermacher (Ueber die Schriften des Lukas S. 84), welchem Saunier a. a. O. S. 64 folgt, aus diesen Worten des Lukas 6, 13 die Ernennung der Apostel wegzuerklären.

von der irrthümlichen Voraussetzung ausgeht, daß Lukas die bloße Wahl der Individuen, welche Jesus zu Aposteln bestimmte (6, 13 f.), streng von ihrer Creation und Aussendung (9, 1 f.) unterscheide. So gewiß bei Lukas an der ersteren Stelle die Ernennung enthalten ist, so wenig ist die Creation in letzterer Stelle enthalten, und Markus sagt nur darin mehr als Lukas, daß er schon hier als Zweck Jesu angiebt, *ἵνα ὦσι μετ' αὐτοῦ καὶ ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτοὺς κηρύσσειν κτλ.*, also schon hier mit unverkennbarer Planmäßigkeit auf die wirkliche Aussendung (6, 7: *καὶ ἤρξατο αὐτοὺς ἀποστέλλειν δύο δύο*) verweis't. Es ist deßhalb um so mehr grundlos, wenn Schwarz gerade auf diesen dem Lukas eigenthümlichen Zusatz den Beweis seiner Nicht-Ursprünglichkeit gründet. Matthäus sagt ja 10, 1 gar nicht, daß Jesus die Apostel erst unmittelbar vor der Aussendung ernannte, sondern nur, daß er sie zu sich rief, und deßhalb ist es völlig willkürlich, zu behaupten, daß Markus hier beide Verfahrungsweisen combinire, mit Lukas die Creation (Creation!) und Aussendung erst später (6, 7 f.) erzähle, und gleichwohl schon an dieser Stelle nicht bloß von der Creation spreche, sondern sogar mit Matthäus die gleichfolgende (gleichfolgende?) Aussendung andeute, und daraus den Schluß zu ziehen, daß das, was sich bei Matthäus oder bei Lukas als chronologischer Irrthum herausstelle, bei Markus sich „zum förmlichen Widerspruch" gestalte. Für unverzeihlich hält nun Schwarz diesen (rein ersonnenen) Widerspruch, wenn Markus durch sich selbst auf ihn gekommen sein sollte; verzeihlich werde er nur dann, ja erklärlich, wenn man ihm die Berichte des Matthäus und Lukas zur Quelle gebe, und man müsse sagen, daß dieser angebliche Irrthum des Markus nur daher kommen konnte, weil er ein unselbständiger Schriftsteller war. Im Gegentheil tritt gerade in dieser planmäßigen Vorbeziehung auf ein erst später zu erzählendes Ereigniß für jeden unbefangenen Blick die Selbständigkeit des Evangelisten deutlich hervor. [1]) — Daß

1) Auch de Wette findet Einl. S. 169 bei Mark. 3, 15 eine aus

Markus hier den Lukas bearbeitete, soll nach de Wette auch aus der unterbrochenen Construction 3, 16 f. deutlich hervorgehen. Allerdings muß man mit Meyer in V. 16 (auch V. 17) eine Negligenz anerkennen. Entsprechend dem vorhergehenden καὶ ἐποίησε δώδεκα (V. 14), hätte Markus, wie Lukas 6, 14, fortfahren sollen: Σίμωνα, ὃν καὶ ὠνόμασε Πέτρον, wie er die folgenden Apostel im Accusativ anschließt, anstatt des anakoluthischen Satzes: καὶ ἐπέθηκε τῷ Σίμωνι ὄνομα Πέτρον, den wir jetzt vorfinden. Wenn er aber V. 17 fortfährt: καὶ Ἰάκωβον τὸν τοῦ Ζεβεδαίου, καὶ Ἰωάννην τὸν ἀδελφὸν τοῦ Ἰακώβου· καὶ ἐπέθηκεν αὐτοῖς ὀνόματα Βοανεργές, ὅ ἐστιν υἱοὶ βροντῆς· καὶ Ἀνδρέαν κτλ.: so sehen wir, daß eben nur der Accusativ Σίμωνα durch die Parenthese: καὶ ἐπέθηκεν αὐτῷ κτλ. attrahirt und gleichsam verschlungen ist. Eben deßhalb aber, weil diese Ungefügigkeit bei Lukas schon ausgeglichen ist, sind wir gar nicht genöthigt, dem Markus eine Benutzung von Luk. 6, 14 zuzuschreiben. In diesem Falle würde Markus ja einfach die ganz angemessene Construction des Lukas sich angeeignet haben. Es wird vielmehr gefragt werden müssen, ob diese ungefügige Einschaltung bei Markus ursprünglich ist, oder der ursprünglichen Composition noch nicht angehört. — Doch hören wir die Ankläger des Markus weiter. Wenn Jesus 3, 20 f. wieder in das Haus zu Kapernaum zurückkehrt, und hier der Andrang des Volkes so groß wird, daß Jesus und seine Begleiter nicht einmal essen können, so wundert sich Saunier und hält es für unerklärlich, woher ein solcher Andrang an einem Orte, wo Christus sich aufzuhalten pflegte, und von dem er sich immer nur auf kurze Zeit entfernt hatte. Noch viel weniger verstehe man, woher die Anschuldigung entstanden, Christus sei von Sinnen (3, 21),

---

Matth. 10, 1 erklärliche falsche Gedankenverbindung. So wenig ich irgend die Benutzung des Matthäus bezweifle, so sehe ich doch nicht ein, worin das Falsche bestehen soll, wenn der Evangelist schon hier die allerdings spätere Aussendung der Apostel als den eigentlichen Zweck ihrer Erwählung bezeichnet.

weßwegen die, welche um ihn waren (richtiger: seine Verwandten, οἱ παρ' αὐτοῦ), ihn greifen wollten. Ebenso wenig sei die Beschuldigung der Pharisäer (richtiger: Schriftgelehrten) motivirt, die sich auf einmal aus Jerusalem einfinden, Christus habe den Teufel und treibe die Teufel durch ihren Obersten aus (3, 22). In den anderen Synoptikern sei dieselbe viel deutlicher, weil sie unmittelbar auf die Heilung eines Besessenen (Matth. 9, 32, Luk. 11, 14) folge. So sehe man also, daß es der Geschichte bei Markus an Anschaulichkeit und Wahrscheinlichkeit fehle; der Zusammenhang sei kein selbständiger und ursprünglicher, sondern ein gemachter, von außen angefügter, dem aber das innere Band fehle. Man sollte eigentlich ein Evangelium aufweisen, welches solchen Bedenken gar keinen Anlaß geben könnte. Allerdings würde sich der Zulauf des Volks und die Meinung der Verwandten, Jesus sei von Sinnen, am besten bei Voraussetzung der Bergpredigt erklären, zu welcher Markus wenigstens alle Anstalten getroffen hatte (3, 13). Aber auch ganz abgesehen von dieser jetzt fehlenden Bergpredigt, was hat es denn irgend auf sich, daß die V. 7 f. genau specialisirte Volksmenge Jesu auch in das Haus folgt, zumal nachdem ihn die V. 10 f. erwähnten Heilungen und die Errichtung des Apostel-Collegium mit einer neuen Glorie umgeben hatten? Der ὄχλος V. 21 würde selbst dann gar nicht auffallen, wenn er mit dem V. 7 f. beschriebenen nicht ganz identisch sein sollte. Die Verwandten sollten Jesum nicht schon deßhalb für von Sinnen gehalten haben können, weil er überhaupt in dieser außerordentlichen Weise lehrte und wirkte? Wenn aus so vielen Gegenden, auch von Jerusalem, Volk Jesu zugeströmt war, dürfen wir uns irgend darüber wundern, daß 3, 22 auch Schriftgelehrte aus Jerusalem in Kapernaum erscheinen? Teufelaustreibungen gehen ja auch bei Markus nicht bloß 1, 23 f., sondern viel näher 3, 11. 12 der Beschuldigung eines Bündnisses mit Beelzebul vorher. Wenn Markus schon 3, 21 die Ankunft der Verwandten Jesu berichtet, durch welche die nicht unmittelbar folgende Erzählung 3, 31 f. veranlaßt wird, so zeigt er sich

ja auch hier als ein Schriftsteller, welcher nicht blind und nach dem Spiel des Zufalls von der einen Quelle zu der andern herumtappt, sondern sehr bestimmt schon das Folgende im Auge hat. Aber gerade hier macht man ihm schwere Vorwürfe. De Wette meint in dem Exeg. Handb., Markus erwähne 3, 20, daß Jesus und seine Begleiter in das Haus (zu Kapernaum) gingen, um dem Vorfall V. 31 f., der Rede über die Verwandten, die richtige Scene anzuweisen, vergesse aber, daß das zunächst Folgende nicht im Hause geschehen sein kann, nicht nach Matth. 12, 23, wonach Jesus von Volkshaufen umgeben war, ja nicht einmal nach ihm selbst (V. 23). Allerdings kann man sich die folgende Rede an die Schriftgelehrten, welche Jesus zu sich ruft, nicht wohl in dem Hause vorstellen, aber auch nicht die Rede über seine Verwandten, welche Jesus nach V. 32. 34 spricht, indem eine große Volksmenge, und im engsten Kreise die Jünger, um ihn herum sitzen. Wenn nun seine Mutter und seine Brüder draußen stehen (V. 31), so kann man das ἔξω nur auf die Jesum im Kreise umgebende Volksmenge, also eben nicht auf das Haus, welches einen solchen ὄχλος gewiß nicht fassen konnte, beziehen, und Markus kann somit V. 20 gar nicht den Zweck gehabt haben, dem Vorfall V. 31 f. seine richtige Scene anzuweisen. Sollte er denn aber wirklich gemeint haben, daß Jesus im Folgenden in dem Hause blieb? Ist es denn etwas so Großes, wenn er seinen Lesern stillschweigend zugemuthet haben sollte, Vorgänge, die ihrer Natur nach nicht in den Wänden eines Hauses vorgefallen sein können, auch wirklich in einer etwas anderen Localität, etwa in der Nähe des Hauses, zu denken? Höchstens würden wir hier eine kleine Nachlässigkeit in der Ortsangabe haben, die immerhin für die Nicht-Ursprünglichkeit des Markus, im Vergleich mit Matthäus, sprechen mag, aber gegen die vielen Verstöße und Ungenauigkeiten in Betreff der Localität, die wir bei Lukas finden, gar nicht in Anschlag kommen kann.[1]) Zeigt sich schon in diesen Urtheilen über die

1) Auch bei Matthäus darf man daraus, daß er 13, 1 nach jener Be-

innere Unangemessenheit der Darstellung des Markus eine große Parteilichkeit, so giebt es vollends nichts Gezwungeneres, nichts Parteiischeres, nichts innerlich Unhaltbareres, als die Art, wie man den Bericht des Markus gerade hier aus bloßer Abhängigkeit von seinen beiden Gefährten hat erklären wollen. Markus, sagt Saunier S. 66, hatte die Bergpredigt, die Matth. C. 5 f. mittheilt, ausgelassen, weil es aus einem uns weiter nicht bekannten Grunde nicht in seinem Plane lag, ausführliche Reden Christi aufzunehmen; er ging also von der bisher benutzten Quelle ab und ergriff eine neue, mit welcher er eine Strecke parallel blieb (nämlich die besprochenen Abschnitte des Lukas). „Nun stieß er auch hier auf eine Bergpredigt (Luk. 6, 12—49) und verließ also seinen Gewährsmann, um zur vorigen Quelle zurückzukehren; diese nimmt er aber nicht da auf, wo die Reden geschlossen sind, Matth. 8, 1 (weil er sonst auf Begebenheiten hätte zurückkommen müssen, die er schon berührt hatte), sondern da, wo sich dieselben Geschichten befinden, die er zuletzt erzählt hatte, nämlich bei der Heilung der dürren Hand und dem Rathe der Hohenpriester (Matth. 12, 15). Er stößt hier gleich auf die Bemerkung, daß viel Volks Jesu nachgefolgt sei, und theilt diese mit in der erweiterten Gestalt (3, 7 f.), auf die wir oben aufmerksam gemacht haben, läßt aber die Anführung aus dem Jesajas (Matth. 12, 17—21) aus, wie er denn überhaupt alttestamentliche Citate weniger häufig hat. Statt nun aber mit Matth. in seiner Erzählung fortzufahren, holt er aus dem Lukas noch etwas nach, nämlich die Aufzählung der 12 Apostel, die Matthäus schon früher erwähnt hatte (10, 1), und die er nun nicht länger aufschieben zu können glaubte. Daher erscheint diese auch so außer dem Zusammenhang und hat sich zu einer förmlichen Installation herausgebildet." De

---

gebenheit mit den Verwandten sagt, Jesus habe sich, ἐξελθὼν ἀπὸ τῆς οἰκίας, an den See begeben, noch gar nicht schließen, daß er ihn sich vorher gerade in dem Hause denkt. Auch wenn Jesus nur von Kapernaum wegging, so verließ er die dortige Wohnung.

Wette hat die ganze Planlosigkeit des dem Markus beigelegten Verfahrens gewiß sehr treffend ausgedrückt: „Er überspringt die Bergpredigt bei Lukas und will Matthäus nachholen, anstatt aber zu Matth. 8, 5 oder 8, 18 zurückzukehren, fällt er auf 12, 24, weil er vorher Matth. 12, 14 berührt hatte. Er verarbeitet diesen Abschnitt frei mit Matth. 12, 46 f., indem er nach seiner Gewohnheit die längeren Reden Matth. 12, 33—45 überspringt" (Einl. S. 171). Es muß in der That befremden, daß Schwarz, der bei einer früheren Stelle (Mark. 1, 22) die innere Unwahrscheinlichkeit eines so transsultorischen Verfahrens so richtig erkannt hat (S. 285), hier (S. 301) die Natürlichkeit und Einfachheit der Saunier'schen Erklärung rühmen kann. Also bei beiden Evangelisten, die man sich als die Vorgänger des Markus denkt, soll Markus vor der Bergpredigt so sehr zurückprallen, daß er sie nun nicht etwa einfach übergeht, sondern plan- und besinnungslos von der einen zu der anderen Quelle taumelt, hier zufällig diesen oder jenen Abschnitt aufgreift! Man sollte wahrlich bedenklich sein, einem Evangelisten ein solches für jeden gewöhnlichen Schriftsteller unwürdiges Verfahren zuzuschreiben, und wenn man den epitomatorischen Charakter des Markus nur mittelst solcher Torturen durchführen kann, wenigstens nicht glauben, eine Erklärung, wenigstens nicht eine irgend genügende, von seiner Darstellung gegeben zu haben. Wie unverkennbar zeigt sich gerade hier in den Beziehungen auf später Folgendes (3, 14. 15 und 3, 21) die relative Selbständigkeit des Evangelisten! — Suchen wir das wahre Verhältniß des Markus zu Matthäus und Lukas zu ermitteln, so ist jedenfalls eine Abhängigkeit von Matthäus anzunehmen, an welchen Markus auch da noch anknüpft, wo er zu einer selbständigeren Darstellung übergeht. Nur daraus, daß er dem Matthäus[1]) bis 12, 14 gefolgt war, erklärt es sich, daß er den Uebergang, mit welchem Matth. 12, 15 von derselben Sabbatheilung aus zu der Schmähung der Pharisäer, die wir

1) Nicht dem Lukas (bis 6, 11), wie man gewöhnlich annimmt.

auch bei Markus bald darauf antreffen, hinüberleitet, auch zur Einleitung der hier von ihm eingeschalteten Begebenheit benutzt, und deßhalb durch die Einleitung der Bergpredigt Matth. 4, 23—25 erweitert. Da es gar keine innere Nothwendigkeit der Combination dieser beiden Stellen giebt, so haben wir hier ein offenbares Zeichen der Abhängigkeit des Markus von Matthäus. Wie Markus 1, 35—45 die erste Entfernung Jesu von Kapernaum eigenthümlich ausgebildet und an die Stelle der Ueberfahrt nach den Gerasenern gesetzt hat, so hat er auch hier in den kurzen Uebergang Matth. 12, 15—21 eine bedeutungsvollere Erzählung hineingezeichnet. Indem wir nun nach der Tendenz und Bedeutung dieser Einschaltung fragen, müssen wir uns an den Contrast erinnern, welchen wir zwischen den beiden ersten Abschnitten (C. 1 und C. 2, 1—3, 6) bemerkten, die sich eben wie Licht und Schatten verhalten, den günstigen Erfolg der Wirksamkeit Jesu und die immer mehr steigende Opposition schildern. Nachdem die Schattenseite der Geschichte Jesu 3, 6 in dem bestimmten Plan, ihn umzubringen, schon eine gewisse Spitze erreicht hat, so ist es ganz natürlich, daß Markus jetzt wieder auf einen Augenblick ihre Lichtseite hervortreten läßt. Und wie könnte er dieses passender thun, als dadurch, daß er hier die Bergpredigt, oder wenn wir das Evangelium in seiner ursprünglichen Composition haben sollten, wenigstens ihre Veranlassung, den Zulauf des Volks aus fernen Gegenden zu Jesu, und die Ernennung des Apostel-Collegium einschaltet? Je mehr die Opposition einen festeren Charakter annimmt und sich gleichsam consolidirt, desto nothwendiger ist es gerade jetzt für Jesum, seiner Jüngerschaft eine feste Constitution zu geben. Aber sogleich nach diesem Acte tritt auch die Opposition gegen Jesum wieder in höherer Potenz hervor, indem nun Schriftgelehrte aus Jerusalem zu der Schmähung eines Bündnisses mit Beelzebul fortschreiten. Daß Markus vor dieser Erzählung, die er aus Matth. 12, 22 f. aufnimmt, jene Einschaltung macht, zeigt deutlich seine malerische Tendenz, Licht und Schatten in seiner Darstellung künstlerisch zu gruppiren, die Glanzpuncte in der Wirksamkeit

Jesu durch den Abstich seiner Verwerfung möglichst zu heben. Unter denselben Gesichtspunct müssen wir auch die Ankunft der Verwandten stellen, welche nur milder dieselbe Beschuldigung, wie die Schriftgelehrten, aussprechen, daß Jesus von Sinnen sei (3, 21). Je mehr der Widerstand zunimmt, desto passender ist in dem Gange des Mark. gerade hier die Nicht-Anerkennung Jesu von Seiten seiner Verwandten, die Markus schärfer hervorhebt, als Matthäus 12, 46—50, dem er übrigens in der Ordnung folgt. Jesus entsagt denselben nun gleichsam, indem er auf die ihn umgebenden Vollbringer des göttlichen Willens, d. h. doch wohl auf den Jüngerkreis (vergl. Markus 3, 34 mit Matth. 12, 49), als seine wahre und geistige Verwandtschaft, verweis't.[1]) Je motivirter, in sich zusammenstimmender somit der Zusammenhang bei Markus ist, je mehr sich seine Anordnung aus der bloßen, aber nicht unselbständigen, Abhängigkeit von Matthäus erklärt: desto beachtenswerther ist es, daß Lukas diesen schönen Zusammenhang ganz zerrissen hat. Zunächst stellt er 6, 12—16 nur die Erwählung der Apostel auf dem Berge vor den Zusammenlauf des Volks und die Heilungen 6, 17—19. Diese Umstellung erklärt sich sehr leicht daraus, daß er die Berg-

1) Für die Nicht-Ursprünglichkeit des Markus, im Vergleich mit Matthäus, führen de Wette u. A. Markus 3, 28 f. an, wo die unentbehrliche Veranlassung (vgl. Matth. 12, 31 f.) fehle. Die Rede Jesu zerfällt jedenfalls in einen negativen oder defensiven Theil, in welchem Jesus die Nichtigkeit der Beschuldigung nachweis't, sie von sich ablehnt (Markus 3, 23—27), und in einen positiven oder offensiven, in welchem er die Unverzeihlichkeit der gegen das ihn erfüllende πνεῦμα, als ein πν. ἀκάθαρτον, gerichteten Lästerung behauptet (Markus 3, 28—30). Da Markus zuletzt (V. 30) noch bestimmt die Veranlassung dieser Worte angiebt, so sehe ich um so weniger ein, wie bei ihm die Worte, daß, wer nicht für Jesum ist, wider ihn ist u. s. w., mit denen Matth. 12, 30 zu dem zweiten Theile überleitet, und Lukas 11, 23 die Rede schließt, ganz unentbehrlich sein sollen. Die Abhängigkeit des Markus von Matthäus steht mir freilich ohnehin fest. Die Rückwendung des Vorwurfs: wodurch denn die Söhne der Gegner selbst die Teufel austreiben u. s. w. (Matth. 12, 27. 28, Lukas 11, 19. 20), fehlt freilich bei Markus, aber ohne eine wesentliche Lücke des Zusammenhangs. Auch der harte Schluß dieser Rede Matth. 12, 33—37 und die Rede über die Zeichenforderung Matth. 12, 38—45 werden hier von Markus ganz übergangen.

predigt, die wir jetzt freilich bei Markus gar nicht finden, auch äußerlich gleichsam degradiren will, von der Höhe des Berges auf eine Ebene herabsetzt (6, 17), wie der sächsische Anonymus (S. 47) und Baur a. a. O. S. 459 bemerkt haben. Nach der längeren Rede Jesu fährt nun aber Lukas 7, 1—8, 3 eigenthümlich fort, indem er, ähnlich wie Matth. 8, 5—13, die von Markus ganz übergangene Erzählung von dem Hauptmann in Kapernaum unmittelbar auf jene Rede folgen läßt (7, 1—10), dann die ihm eigenthümliche Erzählung von der Auferweckung des Jünglings in Nain 7, 11—17, die Botschaft des Täufers und die durch sie veranlaßte Rede Jesu 7, 18—35, die in dem kanonischen Markus ganz fehlt, die Salbung Jesu durch ein sündiges Weib (7, 36—50) und die Begleitung ihm dienender Weiber (8, 1—3), die nur er ausdrücklich angiebt, mittheilt. Erst nach dieser Unterbrechung kehrt er zu dem Parallelismus mit Matth. 13, 1 f. und Markus 4, 1 f. zurück. Den Besuch der Verwandten Jesu läßt er 8, 19—21 erst auf die Parabeln folgen, und die Schmähung eines dämonischen Bündnisses giebt er in Verbindung mit der Zeichenforderung gar erst in dem ihm eigenthümlichen Abschnitt von der Wirksamkeit Jesu in Samarien (11, 14—28), wie er die Worte über die Blasphemie des heiligen Geistes 12, 10 ganz aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang reißt. Um so weniger kann gerade hier, wo Lukas jedenfalls theils ihm ganz eigenthümliche Abschnitte, theils ältere, aber weit entlegene Bestandtheile der evang. Geschichte, wie die Salbung Jesu durch ein Weib (vgl. Matth. 26, 6—13, Markus 14, 3—9), außerhalb ihres ursprünglichen Zusammenhangs und in einer nur ihm eigenthümlichen Umbildung einfügt, andere Erzählungen für den ihm eigenthümlichen Abschnitt 9, 51 f. zurückstellt, von einem Einfluß seiner Darstellung auf Markus die Rede sein. Muß man gleichwohl wegen der gleichmäßigen Stellung der Apostel-Erwählung einen schriftstellerischen Zusammenhang zwischen Markus und Lukas annehmen, so spricht Alles für die höhere Ursprünglichkeit des Markus, welcher nicht bloß der ursprünglichen Anordnung des Matthäus

noch weit treuer bleibt, sondern auch in seiner Abweichung eine unverkennbare Planmäßigkeit beurkundet. Da sich Lukas hier jedenfalls mit einer Freiheit bewegt, welche theils seine ächt paulinische Tendenz (7, 36—50) verräth, theils aber augenscheinlich die ursprüngliche Stellung und Folge der Begebenheiten ganz aufgiebt; so würde es überhaupt ein unbilliges Verlangen sein, daß eine Ansicht, welche ihm in der Aufeinanderfolge der Synoptiker die letzte Stelle anweis't, nun jeden Schritt, den er thut, aus seinen beiden Vorgängern erklären solle. Auch hier steht die Thatsache fest, daß die Abbiegung von dem Gange des Matthäus in der Einfügung der Apostel-Ernennung, welche auch Lukas befolgt, bei Markus — ja man darf wohl sagen, bei Markus allein — vollkommen durchsichtig ist, und daß diese Abweichung nun von Lukas, der gerade hier mit höchster Freiheit erzählt, viel weiter geführt wird, als von Markus. Dieses thatsächliche Verhältniß der beiden späteren Evangelisten erklärt sich, wie ich fest glaube, am einfachsten und natürlichsten, wenn man dem Markus eine mittlere Stelle zwischen Matthäus und Lukas giebt.

4. Markus 4, 1—5, 35.

Wie Markus in dem Vorhergehenden dem Matthäus bis C. 12 zu Ende gefolgt war, so kann er nun unmittelbar mit Matth. 13, 1 f. fortfahren, die Parabeln mitzutheilen, welche Jesus an dem Ufer des Sees vortrug (4, 1—34, vergl. Lukas 8, 4—18). Auch hier zeigt Markus darin sein Streben nach Planmäßigkeit, daß er gleich anfangs V. 1 mit καὶ πάλιν auf eine frühere Lehrrede Jesu an demselben See (d. h. wohl 2, 13, nicht 3, 7, wie Meyer angiebt) zurückweis't. Vergleichen wir hier den Markus mit seinen beiden Mitreferenten, so geben alle drei (Matth. 13, 3—9, Markus 4, 3—9, Lukas 8, 5—8) die Parabel vom Säemann, nur Lukas am kürzesten, wie er auch die anschauliche Angabe ausläßt, daß Jesus vom Schiff aus das am Ufer stehende Volk belehrte. Darauf spricht Jesus nach

allen drei Synoptikern zu seinen Jüngern allein über die Nothwendigkeit eines paraboliſchen Vortrags und giebt ihnen die Auflöſung des Gleichniſſes (Matthäus V. 10—23, Markus V. 10—20, Luk. V. 9—15). Hier fügen nun Mark. V. 21—25 und Lukas V. 16—18 gleichmäßig eine weitere Anrede Jeſu an die Jünger von dem Licht unter dem Scheffel an. Während aber Lukas hier ganz abbricht und den Beſuch der Verwandten (V. 19—22) nachträgt, ſo läßt Markus Jeſum fortfahren, Parabeln vorzutragen, und zwar zunächſt eine eigenthümliche vom fruchtbringenden Acker (V. 26—29), dann die vom Senfkorn (V. 30—32) mit Matth. V. 31. 32, welche Lukas an einem ganz anderen Orte (13, 18. 19) nachträgt, und ſchließt dann V. 33. 34, ähnlich wie Matth. V. 34. 35, mit einer allgemeinen Angabe über den Parabel-Vortrag. Gerade hier hat ſich nun Markus vielfachen Tadel zugezogen, indem die Vertreter der herrſchenden Anſicht in dieſem Abſchnitt auffallende Verſtöße entdeckt haben wollen. Schon die Worte V. 10: *ὅτε δὲ ἐγένετο καταμόνας*, mit denen Markus die Auflöſung der erſten Gleichnißrede für die Jünger einleitet, nennt de Wette Einl. S. 169 „widerſinnig", weil ſie die falſche Vorſtellung erwecken, Jeſus trage die beiden letzten Parabeln (V. 26 f.) nur den Jüngern vor; offenbar ſchwanke hier Markus zwiſchen zwei Berichten hin und her. Weßhalb legt man aber dem Markus, der V. 33. 34 ſo beſtimmt zwiſchen den Parabeln für das Volk und den Erklärungen für die Jünger unterſcheidet, [1]) dieſe falſche Vorſtellung bei? Auch Matthäus ſetzt ja 13, 10 in der

1) Markus hebt dieſe Unterſcheidung beſtimmter, als Matthäus, hervor, vgl. außer V. 10 noch V. 11: *τοῖς ἔξω*, V. 34 *κατ' ἰδίαν*. Jeſus redet zu dem Volke nur in Parabeln, welche er ſeinen Jüngern allein erklärt (vgl. V. 11). Bei V. 10 iſt auch der Umſtand beachtenswerth, daß Markus ſtatt der *μαθηταί* des Matth. 13, 10 und Lukas 8, 9 die Apoſtel und die übrigen Begleiter (*οἱ περὶ αὐτὸν σὺν τοῖς δώδεκα*) erwähnt, alſo von den Zwölfen noch andere Jünger unterſcheidet. Hierin dürfen wir wohl nicht mit Baur a. a. O. S. 549 eine gewiſſe Haltungsloſigkeit erkennen. Vielmehr ſehen wir, daß Markus die Apoſtel-Ernennung in ſeiner Darſtellung nicht vergißt.

Sache ganz dasselbe voraus, daß Jesus die Auslegung nur den Jüngern vortrug (ebenso Lukas 8, 9), und läßt uns ebenfalls, wenn er V. 24 fortfährt: ἄλλην παραβολὴν παρέθηκεν αὐτοῖς, bei αὐτοῖς nicht an die zunächst erwähnten Jünger, sondern an den ὄχλος denken. Ist es denn ein so wesentlicher Unterschied, wenn Markus V. 26 bei den einfachen Worten καὶ ἔλεγεν dieselbe Ergänzung seinen Lesern zumuthet? Ferner ist V. 11 τοῖς ἔξω nach de Wette (Exeg. Handb.) ein unpassender, aus der späteren christlichen Sprache (1. Kor. 5, 12, vgl. auch Kol. 4, 5, 1 Thess. 4, 12, 1 Tim. 3, 7) entlehnter Ausdruck, da die Gesellschaft Jesu gar nicht so abgeschlossen war. Man braucht hier gar nicht mit Wilke zu der Ansicht seine Zuflucht zu nehmen, daß der Ausdruck sich auf das Schiff beziehe, in welchem sich Jesus mit den Jüngern befunden. Als Jesus diese Worte sprach, war die Volksmenge doch jedenfalls außerhalb des engeren Jüngerkreises, der ihn, immerhin in dem Schiffe, umgab, und eine doppelsinnige Beziehung auf einen sehr natürlichen christlichen Sprachgebrauch, der sich schon bei Paulus findet, beweis't doch wahrlich für den angeblich durchaus secundären Charakter des Markus nichts. Der „unzeitige Tadel" der Jünger, den Markus V. 13, im Vergleich mit den ihre Wißbegierde belobenden Worten Matth. 13, 16 f., Jesu in den Mund legen soll, würde ebenfalls für unsere Aufgabe nichts entscheiden. Und ist er denn wirklich so unpassend, wenn diejenigen, denen eigentlich die Erkenntniß des Geheimnisses des Gottesreichs gegeben ist (V. 11), nun die Gleichnisse nicht von selbst, ohne mitgetheilte Deutung, verstehen können? Man kann sagen, daß Markus in dieser Weise die Thatsache motivirt, daß Jesus noch nöthig hatte, die Parabeln für seine Jünger zu erklären.[1]) Solche Ausstellungen kann man

1) Auch Baur macht a. a. O. wesentlich dieselben Ausstellungen und meint, Markus mische den Tadel nur deßhalb ein, weil er nicht recht verstehe, was nach den beiden anderen Evangelisten der Gegenstand der lobenden Rede Jesu sei.

in der That bei jedem Evangelisten machen, und es handelt sich nur darum, daß man diese Subjectivität des Urtheils überhaupt aufgiebt und sich zu der Objectivität erhebt, welche den Evangelisten vom Standpunct geschichtlicher Beurtheilung seiner Tendenz und seiner Zeitverhältnisse aus auffaßt. De Wette meint ferner, die bei Markus (V. 21—25) und bei Lukas (V. 16—18) auf die Auflösung des ersten Gleichnisses vom Säemann folgenden Worte von dem Licht unter dem Scheffel seien zwar bei Beiden unpassend angebracht, aber doch passender bei Lukas, der sie als Schlußermahnung brauche, während Markus V. 26 f. fortfahre, Jesum Parabeln, und zwar an das Volk, wie Matth. V. 24 f., halten zu lassen. Die fraglichen Worte bilden freilich bei Lukas eine Schlußermahnung, aber nur, weil Lukas hier überhaupt abbricht, alles Folgende, obgleich er es jedenfalls vorfand, und wenigstens das Gleichniß vom Senfkorn später nachträgt, ausläßt, so daß natürlich bei ihm nicht einmal der Schein der Unangemessenheit entstehen kann, die man dem Markus aufbürdet. Ist es denn aber ein so großer Vorzug des Lukas, daß er hier nur eine Parabel erzählt, während man doch auch nach ihm (8, 10) mehrere Parabeln erwarten darf? Offenbar verkürzt Lukas auch hier die ursprüngliche Erzählung, weil er den eigentlichen Reichthum seiner Parabeln für den eigenthümlichen Abschnitt seines Werks 9, 51 f. sich vorbehalten hat, und wenn er dort das Gleichniß vom Senfkorn nachholt, welches Markus noch an der ursprünglichen Stelle darbietet, so spricht dieses gerade nicht für seine höhere Ursprünglichkeit. Und sind denn jene Worte bei Markus, wo sie nur die Erklärung und Auflösung des Gleichnisses, nicht den Parabelvortrag überhaupt, schließen, wirklich unpassender, als bei Lukas? Sind sie nicht ein ganz passender Schluß für die Anrede an die Jünger, weil sie dieselben zur Offenbarung ihres Lichtes, zur Aufmerksamkeit ermahnen? Unsere Ansicht von der höheren Ursprünglichkeit des Markus läßt sich hier also wenigstens mit demselben Rechte durchführen, wie die Annahme seiner Abhän-

gigkeit von Lukas.[1]) Auch hier steht Markus dem Matthäus noch am nächsten und verräth nicht, wie Lukas, das Streben möglichster Abkürzung. Die ihm eigenthümliche Parabel vom fruchtbringenden Acker (V. 26–29) läßt sich auch sehr wohl auf die Grundlage von Matth. 13, 24—30 zurückführen. — Von C. 4, 35 an bis 5, 43 kehrt Markus zu früheren Abschnitten des Matth. 8, 18—34, 9, 18—26 zurück, und Lukas, der nur noch 8, 19—21 die Erzählung von den Verwandten Jesu nachholt, ist hier 8, 22–56 sein fortwährender Begleiter. In derselben Reihenfolge (Markus und Lukas übergehen hier natürlich gleichmäßig dieselben Abschnitte des Matthäus, welche sie schon früher mitgetheilt haben, nämlich Matth. 9, 1—8 die Heilung des Paralytischen, Matth. 9, 9—17 die Berufung des Matthäus-Levi) erzählen hier alle drei Synoptiker die Stillung des Sturms auf dem galiläischen See (Mark. 4, 35—41), die Heilung des Dämonischen bei den Gadarenern (Markus 5, 1—20), die Heilung des blutflüssigen Weibes und die Auferweckung der Tochter des Jairus (Markus 5, 21—43). Markus ist auch hier gar nicht so arm an eigenthümlichen Zügen und geht in dem schönsten Zusammenhang von den Parabeln am Ufer des Sees zu der Ueberfahrt über. An demselben Tage, als es Abend geworden ist, äußert Jesus zu seinen Jüngern den Entschluß, auf das jenseitige Ufer überzusetzen, und die Jünger entlassen deßhalb das Volk und setzen mit Jesu, ohne weitere Zurüstung, wie er in dem Schiffe war, über.[2]) Matthäus, der diese Ueberfahrt auf die erste Anwesenheit in Kapernaum folgen läßt, giebt 8, 18 nur an, daß Jesus, als er

---

1) Man hat den Markus auch deßhalb getadelt, weil er V. 24 aus Matth. 7, 2 die Worte: ἐν ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε κτλ., welche bei Lukas fehlen, einschalte. Diese Worte sind aber eine ganz passende Einleitung für V. 25. Wenn dem, der da hat, gegeben, dem, welcher nicht hat, auch was er hat, genommen wird, so ist dieses nur eine Bestätigung jener Sentenz, daß das Maß Gottes sich nach dem eigenen μέτρον des Menschen richtet.

2) Markus 4, 35. 36. Nur Markus erwähnt, daß noch andere Fahrzeuge mit Jesu waren.

viel Volk um sich sah, (um sich demselben zu entziehen) die Ueberfahrt befahl. Offenbar sucht Markus die folgenden Erzählungen mit der eben geschilderten Situation Jesu am See so innig als möglich zu verknüpfen. Man erhält eine sehr befriedigende Anschauung, wenn Jesus von dem Ufer des Sees, wo er seine Parabeln vorgetragen hat, mit ausdrücklicher Entlassung des Volks, zu welchem er geredet hat, am Abend übersetzt. Dieser sehr angemessene Uebergang fehlt bei Lukas, welcher zwischen die Parabeln und die Ueberfahrt die Ankunft der Verwandten Jesu eingeschoben hat und vielleicht deßhalb jene Situation nicht mehr festhält. Mit der losesten Verbindung fährt er daher ganz unbestimmt 8,22 fort: *καὶ ἐγένετο ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν, καὶ αὐτὸς ἐνέβη εἰς πλοῖον καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ, καὶ εἶπε πρὸς αὐτούς· Διέλθωμεν εἰς τὸ πέραν τῆς λίμνης*,[1]) ohne daß man weiß, wann und von wo Jesus überfährt. Jedenfalls muß es befremden, daß die Vertreter der herrschenden Ansicht gerade diese Unbestimmtheit und Zusammenhangslosigkeit des Lukas als einen Vorzug vor Markus dargestellt haben. Nach Saunier a. a. O. S. 80 f. muß sich Markus auch hier als ein durchaus secundärer Schriftsteller verrathen, während sich bei Lukas Alles zu der Anschaulichkeit bringen lassen soll, die ein selbständiger Schriftsteller zu haben pflege. [Wie so?] Die Fahrt auf dem See verlege er unbestimmt *ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν* und verknüpfe sie nicht weiter mit den vorigen Begebenheiten. [Welche Anschaulichkeit!] Die Erzählung des Markus hingegen habe äußerlich [natürlich nur äußerlich!] eine sehr bestimmte Verbindung; doch lassen sich die verschiedenen Begebenheiten in ihrer Reihenfolge nicht zur Anschauung bringen. [Man höre!] Denn da werde an den Auftritt Christi mit den Seinigen die Rede am See angeknüpft [doch aber wohl nicht an demselben Tage, was Markus 4, 1 gar nicht sagt], und an demselben Tage [nämlich am Abend, Markus 4, 35] sei dann noch

1) Auch Markus läßt Jesum sagen: *διέλθωμεν εἰς τὸ πέραν.*

die schwierige und gefährliche Fahrt auf dem See und nach ihr die Heilung des Gadareners, endlich die Rückfahrt und zuletzt noch die Heilung der Tochter Jairi. Diese letzten Begebenheiten folgen, wie Saunier versichert, gewiß ebenso unmittelbar auf einander und in dem Zeitraum eines Tages, wie sie bei Lukas und Markus erzählt werden, da der Aufenthalt am jenseitigen Ufer nichts, als die Heilung des Besessenen, in sich begriff [d. h. doch wohl nur: an dem der nach Markus nächtlichen Ueberfahrt folgenden Tage]. Der große Zulauf des Volks am diesseitigen Landungsplatze sei nicht gut zu verstehen, wenn Christus einige Tage ausgeblieben war und die Stunde seiner Ankunft doch unbestimmt bleiben mußte. [Wie konnte man denn aber auf dem anderen Ufer nur irgend bestimmt wissen, wann Jesus zurückkehren werde? Doch Saunier weiß auch hier Rath.] Denke man sich aber, wie die Volksmenge, durch das Ungewitter auf dem See angezogen, die Gefahr der Schiffenden vom Ufer aus mit angesehen habe, so sei es natürlich, daß Alles geblieben sei, bis das Schiff glücklich gelandet war. Indem Markus aber diese Begebenheiten mit den vorigen durch die Formel *καὶ λέγει αὐτοῖς ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ* (4, 35) verbinde, so habe er nicht nur in einen engen Zusammenhang gebracht, was nicht so unmittelbar auf einander folge, sondern auch in den Raum eines Tages eingezwängt, wozu ein Tag gar nicht hinreiche. So könne aber [freilich] nur Jemand schreiben, der verschiedene Quellen benutzend, den in der einen angelegten Zusammenhang über dem anderen vergißt, und beide vereinigend sich äußerlich und scheinbar wohl die Verbindung bewahren will, sie aber innerlich dadurch aufhebt. Man kann allerdings der Darstellung des Lukas nur den Vorzug der Anschaulichkeit geben, wenn man die des Markus vorher recht kraß ausgemalt hat. Könnte man aus Lukas, bei dem alle genaueren Zeitbestimmungen fehlen, allenfalls noch die Vorstellung erhalten, daß die Ueberfahrt und Rückkehr Jesu an demselben Tage vorfielen, daß das Volk, von welchem aber Lukas 8, 22

gar nichts sagt, von dem diesseitigen Ufer aus die Gefahr der Schiffenden während des Sturms mit angesehen, und in dieser Stellung, wie Lukas 8, 40 allein berichtet, die Rückkehr Jesu erwartet habe, so hat ja der so schwer beschuldigte Markus allen diesen Mißverständnissen dadurch hinlänglich vorgebeugt, daß er 4, 35. 36 nicht bloß das Volk entlassen werden, sondern auch erst am Abend Jesum überfahren läßt. Wie könnte daher die am Ufer gebliebene Volksmenge die nächtliche Ueberfahrt mit ihren Blicken verfolgt haben! Nach Markus könnte also der Aufenthalt bei den Gadarenern und die Rückkehr Jesu durchaus nur auf den folgenden Tag fallen. Je deutlicher hierin die parteiische Geneigtheit Saunier's hervortritt, dem Lukas überall den Vorzug vor Markus zu geben, desto weniger ist es nöthig, noch auf sein folgendes Räsonnement näher einzugehen. Man wird sich nun nicht mehr darüber wundern, daß für die Ursprünglichkeit des Lukas „noch mehr" der ganze Charakter einer genauen, einfachen Darstellung sprechen soll, in welcher nicht zu viel und nicht zu wenig sei, keine Ausschmückung, keine rednerische Wendung und dergl. mehr, während Markus mit einer gewissen „Breite und Ausführlichkeit" erzählen, die Rede ausschmücken, die Darstellung durch schildernde Zusätze lebendiger machen soll. Diese unverkennbare Fülle darf ja bei Markus natürlich nicht als eine ursprüngliche erscheinen, zu welcher Lukas den mageren Auszug bilde, sondern nur als eine gewisse „Gemächlichkeit und Weitschweifigkeit des Ausdrucks," die gerade einem Solchen eigene, der einem Anderen nacherzähle. Während Lukas auch da, wo er ausführlicher ist, wie 5, 1—11, nur höchst anschaulich, wo er kürzer ist, höchst „präcis und einfach" erzählt, muß Markus immer, mag er ausführlicher oder gedrängter sein, als der bald ausschmückende, bald zusammenziehende Bearbeiter, wenn nicht Epitomator, erscheinen. In der That ist Markus hier höchst anschaulich und berichtet Manches, wovon seine beiden Gefährten nichts wissen, daß Jesus im Hintertheil des Schiffes auf einem προσκεφάλαιον schlief (4, 38), das wogende Meer mit den Worten: Σιώπα, πεφίμωσο

(4, 39) beschwichtigte. Markus und Lukas wissen nichts von zwei Dämonischen bei den Gadarenern (Matth.), sondern nur von einem, in welchem eine Menge von Dämonen, eine Legion, wohnt; aber nur Markus läßt dieselben 5, 10 bitten, daß Jesus sie nicht ἔξω τῆς χώρας (Luk. 8, 31: εἰς τὴν ἄβυσσον) schicken möge, nur er weiß 5, 13, daß die Zahl der Heerde 2000 Schweine betrug. Ganz deutlich soll er nun aber 5, 15 seine Abhängigkeit von Lukas (8, 35) dadurch verrathen, daß er mit Lukas den Dämonischen nach der Austreibung als ἱματισμένος schildert, ohne, wie Lukas 8, 27, vorher gesagt zu haben, daß er im Zustand der Besessenheit ἱμάτια οὐκ ἐνεδιδύσκετο. Namentlich hat de Wette auf diesen Umstand großes Gewicht gelegt, weil Markus hier erst aus Lukas verständlich sei. Ich will nun nicht näher untersuchen, ob man nicht mit demselben Rechte von früher besprochenen Stellen sagen könnte, daß Lukas erst aus Markus verständlich werde. Aber ist es denn wirklich so undenkbar, daß der anschauliche Markus bei der Schilderung des jetzt zur Besinnung gekommenen Dämonischen, dessen wüstes, unstätes Treiben er 5, 3—5 hinlänglich beschrieben hat, zuerst diesen Zug einführte, welchen Lukas dann weiter ausgeführt und motivirt hat? Bei Markus hält man doch sonst das Streben, Nachfolgendes voraus zu motiviren, für ein unverkennbares Zeichen seiner Abhängigkeit. Und ist es denn wirklich eine so starke Zumuthung des Markus, daß man sich denken muß, der Dämonische, der in seiner Raserei selbst Bande und Ketten zersprengte, habe auch seine Kleider zerrissen oder von sich geworfen? Die Abhängigkeit des Markus von Lukas steht jedenfalls auf einem sehr schwachen Fundament, wenn man ihr mit einigem Schein nur solche Kleinigkeiten unterbreiten kann, welche ein auf den Charakter des Ganzen und den Gang der Darstellungen im Großen gestütztes Urtheil nicht überstimmen werden. Ein unmittelbarer schriftstellerischer Zusammenhang zwischen diesen beiden Evangelien liegt jedenfalls augenscheinlich vor. Obgleich beide zu Matth. 8, 14 zurückgehen, so übergehen sie doch hier

gleichmäßig V. 19—22 die Erzählung von einem Schriftgelehrten, der sich zur Nachfolge Jesu anbietet, und von einem anderen Jünger; und es wird späterhin nach dem Grunde dieser Uebergehung, welche Lukas 9, 57 f. nachholt, gefragt werden müssen. Zu den bereits erwähnten Berührungen kommt noch die fernere, daß Mark. 5, 18 f. und Luk. 8, 38. 39 allein erzählen, der geheilte Nazarener habe Jesu nachfolgen wollen; auch hier sagt Markus 5, 20 genauer, daß es die Gegend der Dekapolis war, wo derselbe die Wunderthat Jesu verkündigte. Auch in dem letzten Theil unseres Abschnitts, der Heilung der Blutflüssigen und der Auferweckung der Tochter des Jairus, soll Markus dem Lukas nachstehen. Ist es denn aber nicht weit angemessener, wenn Markus 5, 21 nur sagt, als Jesus von dem jenseitigen Ufer nach Kapernaum zurückkehrte, habe sich viel Volk um ihn versammelt, als wenn Lukas 8, 40 einen ὄχλος den zurückkehrenden Jesus schon erwarten läßt, so daß man aus Lukas noch am leichtesten die Saunier'sche Vorstellung von der Ueberfahrt gewinnen könnte? Markus und Lukas berühren sich auch hier auffallend; der Erstere läßt 5, 43 Jesum noch nachdrücklicher, als Luk. 8, 56, die Bekanntmachung der Todtenauferweckung verbieten. Je mehr sich somit diese beiden Relationen gerade in diesem Abschnitt, im Unterschied von Matthäus, berühren, desto näher liegt die Frage, bei welchem von ihnen die Abbiegung von dem Gange des Matthäus ursprünglich ist. Erwägt man nun, daß Markus 3, 22—4, 34 fast durchaus noch dem Gange des Matth. treu geblieben ist, während Lukas 7, 1—8, 3 von der Berg- (Feld-) Predigt zu einer ganz eigenthümlichen Ausschweifung fortgegangen ist, nach welcher er erst 8, 4—21, aber auch mit Umstellungen, in den Gang seiner beiden Gefährten wieder eingelenkt hat; so liegt die folgende Abbiegung zu einem früheren Abschnitt des Matth. bei Markus 4, 35 f. ohne Zweifel weit klarer und durchsichtiger vor. Nachdem Markus von 2, 23 an in einer sachlichen Tendenz zu einem späteren Abschnitt seiner Quelle übergegangen war, hat er diese, ziemlich treu, jetzt so weit (Matth.

12, 1—13, 35) verfolgt, daß er nun daran denken muß, Abschnitte, welche er, gleichfalls nach seiner herrschenden Tendenz, übergangen hatte, wie die Ueberfahrt nach den Gadarenern, nachzuholen, und er giebt daher nun gerade die bedeutendsten ausgelassenen Abschnitte (Matth. 8, 18 f.). Bei Lukas kann man, wenn man die Voraussetzung festhält, daß er den Matth. ohne Vermittelung einer aus ihm abgeleiteten Darstellung benutzte, dieses Zurückgehen jedenfalls nicht so genügend erklären. So ist auch, wie wir sahen, bei ihm (8, 22) der schöne Zusammenhang dieser Nachtragung mit dem Vorhergehenden, welchen Markus 4, 35 darbietet, durch die Einschiebung der Ankunft der Verwandten gelockert; die Ueberfahrt an das jenseitige Ufer wird ohne alle nähere und anschauliche Verbindung angefügt. Somit glaube ich, daß Jeder, welcher nicht voraus schon gegen Markus eingenommen ist, bei ihm die ursprüngliche Abweichung von Matthäus, welche Lukas voraussetzt und aufnimmt, finden wird. Man würde jedoch sehr Unrecht thun, wenn man glauben wollte, daß Markus nur durch das äußerliche Interesse, Uebergangenes nachzuholen, bestimmt sei. Auch wo er dem Matthäus folgt, zeigt er doch immer eine besondere Planmäßigkeit und Selbständigkeit, so daß man auch hier nach dem Moment fragen muß, welches diese Erzählungen für die eigenthümliche Tendenz seiner Darstellung hatten. Die Absicht, den Eindruck Jesu im Anfang als einen durchaus günstigen darzustellen, erklärte uns ja so lichtvoll die Uebergehung der Ueberfahrt, und es wird schon dadurch sehr wahrscheinlich, daß Markus hier nicht bloß nicht mehr dieselbe Absicht hatte, sondern auch wirklich schon die Schattenseite der Wirksamkeit Jesu mehr hervortreten lassen wollte. Und liegt dieselbe nicht schon in der Erzählung von den Parabeln offen vor, wenn selbst das lernbegierig sich zu Jesu drängende Volk so unempfänglich für den tieferen Gehalt seiner Lehre ist, daß er, wie Markus 4, 11 f. 33. 34 fast noch bestimmter, als Matthäus, hervorhebt, nur durch die Hülle der Parabel zu ihm reden kann, wenn das Gleichniß vom Säemann lehrt, daß der empfängliche, fruchtbringende

Boden für seine Lehre nur gering ist? Dieser Boden ist zunächst offenbar der schon gesammelte Jüngerkreis; aber auch die Jünger verdienen ja noch Tadel wegen ihrer mangelhaften Einsicht (4, 13), welche äußerer Unterstützung bedarf, und die Warnung, ihr Licht nicht zu verbergen (4, 21 f.). In diesem Zusammenhang schließt sich daher die Ueberfahrt nach den Gadarenern vortrefflich an, welche sich die fernere Wirksamkeit Jesu in ihrem Gebiet geradezu verbitten (5, 17). Mit dieser Erzählung wird nun auch die zusammenhängende Auferweckung der Tochter des Jairus gegeben. Alles dieses bestätigt, wie ich glaube, den nicht bloß in einzelnen Zügen, sondern im Ganzen so künstlerischen und malerischen Charakter des Markus.

5. Markus 6, 1—8, 26.

Gehen wir zu dem folgenden Abschnitt des Markus fort, welcher 6, 1—8, 26 von der Verwerfung Jesu in Nazaret bis zu dem Bekenntniß des Petrus hin fortschreitet, so liegt hier gleich im Anfang die relative Selbständigkeit des Markus augenscheinlich vor. Abweichend von Matthäus 13, 54—58, schiebt er die Begebenheit in Nazaret vor die Aussendung der Apostel (Matth. 10) ein (Mark. 6, 1—6), und von einer Abhängigkeit von Lukas kann hier deßhalb gar nicht die Rede sein, weil dieser Evangelist der Erzählung eine weit frühere, in der Tendenz seiner Darstellung tief begründete, aber gewiß nicht ursprüngliche und geschichtlich befriedigende Stelle gegeben hat. Aber selbst dem Matthäus gegenüber ist Markus offenbar selbständig. Es zeigt sich gerade hier wieder recht deutlich die ganze Unwahrscheinlichkeit der herrschenden Ansicht. Man denke sich, Markus ist nun in den aufgerollten Exemplaren seiner beiden Vorgänger, die eben hier, abgesehen von den Abschnitten des Matthäus (8, 19—22, 9, 1—8. 9—17), welche Markus und Lukas gleichmäßig vermeiden, weil sie, wenigstens die beiden letzteren, schon anticipirt haben, ganz parallel gehen, bis zu Matth. 9, 26, Luk. 8, 56 gekommen. Weßhalb verfällt er nun

gerade hier auf Matth. 13, 54 f., anstatt seinen beiden Quellen, die ihm wegen ihrer Uebereinstimmung gerade hier gar keine Veranlassung geben konnten, von ihnen abzugehen, ohne Unterbrechung zu folgen, wie er gleich wieder 6, 7—13 in der Aussendung der Apostel mit ihnen parallel ist? Wollte er den Uebergang Matth. 9, 27—38 auslassen, so hinderte ihn doch nichts, bei der Aussendung der Apostel sogleich fortzufahren. Welchen Grund hatte er, gerade hier eine Einschaltung aus einem weit späteren Abschnitt des Matthäus, noch dazu mit größerer Ausführlichkeit und manchen Eigenthümlichkeiten, zu machen? Hören wir die Sprecher der gewöhnlichen Ansicht. Saunier, welcher, durch den Einfluß Schleiermacher's verleitet, dem Lukas in der frühen Stellung dieser Begebenheit die höchste Glaubwürdigkeit beilegt,[1]) beantwortet S. 86 f. die Frage: wie Markus dazu komme, diese Erzählung gerade hierher zu stellen? Der Grund, welchen Saunier bei Matthäus für seine Stellung der Erzählung angiebt, weil Matth. nämlich gerade C. 13 in der Mittheilung mehrerer Reden Christi begriffen war, und nun auch mittheilen wollte, „welche Aufnahme

---

1) Je parteiischer Lukas bevorzugt wird, desto mehr wird Markus auch hier ohne Grund zurückgesetzt. Versteht doch Saunier die Worte Markus 6, 1: καὶ ἐξῆλθεν ἐκεῖθεν καὶ ἦλθεν εἰς τὴν πατρίδα αὐτοῦ, in dem wunderlichen Sinne, „als wenn Christus unmittelbar aus Jairi Hause nach Nazaret gegangen sei." Dieses könne man aber unmöglich glauben. Lukas habe einen zu genauen Bericht, als daß wir unserm Evangelisten zu Liebe ihn an eine andere Stelle setzen könnten u. s. w. Es ist beachtenswerth, daß Markus hier ganz ähnlich, wie der ihm bis 9, 26 parallele Matthäus (καὶ παράγοντι ἐκεῖθεν τῷ Ἰησοῦ), zu einer weiteren Erzählung fortschreitet. Das ἐκεῖθεν mag sich also bei Matthäus und Markus immerhin zunächst auf das Haus des Jairus beziehen, von wo diese Evangelisten, weil sie keinen weiteren Vorfall in Kapernaum erzählen, aber ohne die Vorstellung auszuschließen, daß Jesus etwa vorher noch in das Haus ging, Jesum fortgehen lassen, so daß es sich mittelbar sehr wohl auch auf die Stadt beziehen kann. Zeigt Markus nicht auch hier, indem er die Uebergangsformel des Matthäus festhält, das Bestreben, immer eine möglichste Anschauung von der Localität zu geben?

dieses in seiner Vaterstadt gefunden habe", kann natürlich weder an sich genügen, noch für Markus gelten, welcher eben die Auferweckung der Tochter des Jairus erzählt hat, die mit dieser Begebenheit, wie Saunier selbst bemerkt, in gar keinem Zusammenhang steht. Da aber Matthäus diese Erzählung wirklich unmittelbar an die Gleichnißreden anschließt, welche Markus früher (4, 1—34) gegeben hat, so glaubt man aus diesem Umstand auch das zu erklären, daß Markus dieselbe gerade hier mittheilt. Saunier findet es „zu auffallend", daß Markus, der dem Matthäus gefolgt war, „bis ihm die Häufung der Parabeln zu groß wurde", nun gerade die Begebenheit erzählt, mit welcher Matth. jene Parabeln beschließt, als daß wir nicht glauben sollten, er habe diese Erzählung entlehnt und sie nur deßhalb auch hierher gestellt, weil er sie im Matth. gerade da fand, wo die Parabeln, die er hatte liegen lassen, zu Ende sind. Und so löse sich die Schwierigkeit auf das Leichteste; denn nun sei es erklärlich, daß Markus, der dem Lukas (?) folgte, einmal wieder auf Matthäus blickte, weil er hier eine „nicht uninteressante" Erzählung fand, auf die er im Lukas nicht mehr stoßen konnte. Gerade hier habe er sie nun eingeschoben, weil die nächstfolgende Begebenheit (Luk. 9, 1—6, Aussendung der Zwölf) allerdings keine so unmittelbare Folge jener Todtenerweckung war; und da er eine äußerliche, scheinbare Verknüpfung der Begebenheiten liebe, so verbinde er auch hier den Zusatz ganz nahe mit dem Vorhergehenden und gebe ihm den Schein eines ungestörten, geschichtlichen Fortgangs. Ebenso äußerlich erklärt de Wette in seiner kurzen Weise die Stellung dieser Erzählung: „Da auf das Gleichniß vom Säemann, wo Markus oben den Matth. verlassen hatte, dieser einen Abschnitt bringt, der ihm wichtig scheint, so nimmt er ihn auf, um so mehr, da er den ähnlichen Luk. 4, 16—30 oben übersprungen hat." Auch Baur bleibt (a. a. O. S. 542) bei dieser Ansicht stehen. Aber hat man dadurch, daß man den Markus hier von einem früheren Zusammenhang des Matth., welchem er doch auch, wie man nicht leugnen kann, in dem unmittelbar Vorhergehenden

wenigstens theilweise gefolgt ist, plötzlich abbrechen, die folgende Erzählung Matth. 9, 27 f., obgleich ihn nichts daran hinderte, nicht aufnehmen, und nun zu einem späteren Zusammenhang, den er früher (4, 34) verlassen hatte, zurückkehren, dann aber nach dieser kurzen Unterbrechung wieder in dem eben verlassenen Zusammenhang fortfahren läßt, etwas Anderes, als eine sehr weit hergeholte, noch dazu das zu Beweisende bloß behauptende Erklärung gegeben? Darf man sich mit Saunier (S. 87) der „Leichtigkeit" rühmen, mit welcher sich der abweichende Zusammenhang der Begebenheiten bei Markus aus der abwechselnden Benutzung der beiden Mitreferenten erkläre? Ist es nicht eine willkürliche, dem wissenschaftlichen Bewußtsein unmöglich genügende Voraussetzung, daß Markus sich in seiner eigenthümlichen Anordnung so zufällig durch die bloße äußere Aufeinanderfolge (die man hier noch dazu so gezwungen motiviren muß) der Begebenheiten in einer seiner Quellen bestimmen ließ? Je weniger man irgend eine zwingende Nothwendigkeit angeben kann, weßhalb er hier zu einem früher aufgegebenen Faden des Zusammenhangs zurückging, desto mehr sollte man sich fragen, ob er nicht vielmehr durch ein inneres Motiv, durch ein materielles Interesse bestimmt wurde. Gleichsam unwillkürlich, als genüge ihnen selbst jene äußerliche Erklärung nicht, sagen Saunier und de Wette, diese Erzählung sei ihm „interessant" und „wichtig" gewesen. Es fragt sich daher überhaupt, ob wir uns den Markus so unselbständig denken dürfen, ob seiner immerhin, wenigstens von Matthäus, abhängigen Darstellung nicht auch hier ein bestimmter Plan zum Grunde liegt? Die Verwerfung Jesu in seiner Vaterstadt erzählt Markus nicht bloß mit der seinem sonstigen Verfahren entsprechenden genaueren Zeitbestimmung 6, 2: *γενομένου σαββάτου*[1]) und mit eigenthümlichen Zügen, sondern sie ist bei ihm überhaupt wieder

1) Dieser Zug, daß Jesus an einem Sabbat, und zwar, wie Markus auch angiebt, in der Synagoge auftrat, ist dann von Lukas 4, 16 f. weiter und anschaulicher ausgeführt.

mit dem Vorhergehenden und mit dem Nachfolgenden sehr innig verkettet; mit dem Vorhergehenden dadurch, daß Markus 6, 1 ausdrücklich angiebt, die Jünger seien Jesu auch nach Nazaret gefolgt, mit dem Nachfolgenden durch die Erwähnung V. 6, daß Jesus nun ringsum in den Flecken lehrte. Treffend hat Schwarz, der sich überhaupt öfter über die Aeußerlichkeit des gewöhnlichen Pragmatismus der von ihm vertretenen Ansicht erhebt, S. 311 bemerkt, der Grund, warum Markus den Lukas (?) auf einen Augenblick verlasse, möge wohl sein, auch an der Matth. 9, 35 f. schon motivirten Stellung der Aussendung der Apostel participiren zu können (vgl. Mark. 6, 6). Allerdings wird Matth. 9, 35 f. unverkennbar die folgende Aussendung der Apostel zur Predigt durch die Notiz motivirt, daß schon Jesus in allen Städten und Flecken umherzog, indem er in den Synagogen lehrte, das Evangelium verkündigte, woran sich sehr passend V. 37. 38 der Ausspruch über die wenigen Arbeiter für die große Ernte schließt, und an diesen Uebergang erinnert, trotz der gegenwärtigen Verkürzung der Instructionsrede, auch bei Markus noch V. 6, wie uns auch die Erwähnung der Jünger V. 1 nicht bloß rück-, sondern auch vorwärts weis't. Allein um so weniger begreift man bei der gewöhnlichen Vorstellung, welchen Grund der Epitomator Markus haben konnte, einen Abschnitt des Matthäus, der ihm einen so schönen Uebergang zu der Erzählung darbot, auf welche er sich vorbereitet, zu übergehen, oder vielmehr durch einen anderen zu ersetzen. Schwarz möchte daher gerade auf ein Datum aufmerksam gemacht haben, welches vielmehr die relative Selbständigkeit des Markus in ein helles Licht stellt. Je augenscheinlicher die Verwerfung Jesu in Nazaret somit die Bedeutung eines Uebergangs zu der gleich folgenden Aussendung der Apostel (6, 7—13) hat, desto mehr sind wir darauf angewiesen, in diesem Zusammenhang auch das Motiv für ihre eigenthümliche Stellung bei Markus zu erkennen. In dieser Hinsicht ist nichts instructiver und analoger mit der hier erzählten Aussendung der Apostel, als die Apostel-Creation, welche gleichfalls, wie wir

sahen, durch einen ähnlichen Contrast motivirt war. Wie dort die Consolidirung der zuerst in den Pharisäern hervortretenden Opposition einer ähnlichen Consolidirung des Jüngerkreises vorhergeht, so läuft hier die schon bei den Gleichnißreden hervorgehobene Unempfänglichkeit des Volkes in dem Auftritt in Nazaret in eine ähnliche Spitze aus. Weil Jesus nun, wie dort in Kapernaum eine feste Opposition, so jetzt in seiner Vaterstadt entschiedene Verwerfung findet, so kann er seine Wirksamkeit auch hier nicht concentriren, sondern muß vielmehr die umliegenden Oerter in's Auge fassen, ob er hier vielleicht Empfänglichkeit bei Einzelnen finde; und je mehr sich somit sein Wirkungskreis ausdehnen muß, desto nothwendiger ist die Aussendung der Apostel, welche paarweise (*δύο δύο*) ihre Mission antreten. Diese beiden Erzählungen bilden somit einen wesentlichen, sehr markirt hervortretenden Wendepunct in der Darstellung des Markus, in welchem sich wieder seine ächt malerische Gruppirung offenbart.[1]) Die Rede Jesu an die Apostel selbst ist bei Markus fast ebenso verkürzt, wie bei Lukas 9, 1—6; wenn auch bei Markus im Anfang die Absicht der Aussendung, das Reich Gottes zu verkünden (Luk. 9, 2), fehlt, so giebt er doch am Schluß eigenthümlich an, daß die Apostel die Buße predigten. Könnte man bis jetzt, weil Lukas fast immer mit Markus parallel ging, noch zweifelhaft sein, ob dieser Evangelist nicht auch jenen benutzt habe, so ist das Gegentheil im Folgenden ganz augenscheinlich, weil der Parallelismus mit Lukas sogleich in der Erzählung von der Hinrichtung des Täu-

1) Außer den schon erwähnten Eigenthümlichkeiten des Markus sind noch zu bemerken 6, 4 die *συγγενεῖς*. Nach 6, 5 erkennt Jesus aus der Unmöglichkeit, in Nazaret viele Wunder zu vollbringen, den Unglauben der Einwohner, während nach Matth. 13, 58 der Unglaube vielmehr als der Grund erscheint, weßhalb Jesus hier weniger Wunder thun kann. Die Apostel werden paarweise (*δύο δύο*) ausgesandt, wie nach Lukas 10, 1 die 70 Jünger, und mit der Erlaubniß, einen Stab und Sandalen zu tragen (6, 8. 9), worin de Wette unschickliche Milderungen, vom späteren Standpunct aus, erkennt. Auch treiben die Apostel Dämonen aus und heilen manche Kranke durch Salbung mit Oel (6, 13).

fers (6, 14—29) aufhört, wo nur Matth. 14, 1—12 der bleibende Begleiter ist, während Lukas bloß die Einleitung derselben, daß Herodes Jesum für den auferstandenen Johannes hielt, darbietet (9, 7—9). Es wiederholt sich hier, wie bei der Begebenheit in Nazaret, die Frage, ob Markus, der hier ungemein ausführlich erzählt, oder Lukas, der die Erzählung schon weit früher (3, 19) in einer kurzen Notiz anticipirt hat, die Schuld der Störung des Einklangs tragen soll. Da die Anticipation des Lukas, auch wenn sie Berichtigung sein sollte, jedenfalls eine Abweichung von der ursprünglichen evangelischen Darstellung ist, so wird man nur dem Lukas die Veranlassung jener Störung zuschreiben können. Ja, es läßt sich hier nicht einmal die Abhängigkeit des Markus von Matthäus mit Leichtigkeit durchführen, und es giebt kein schöneres Zeugniß für die Selbständigkeit des Markus, als das, welches ihm Saunier S. 91 f. unwillkürlich ausgestellt hat. Man könne kaum glauben, daß dieser Erzählung des Markus der kurze Bericht des Matthäus zum Grunde gelegen habe; Markus scheine hier (warum nur hier?) nicht nur in der Erweiterung und Bearbeitung einer gegebenen Erzählung, sondern in einer eigenthümlichen, davon unabhängigen Darstellung begriffen zu sein, er erzähle mit großer Anschaulichkeit und Lebendigkeit, nicht wie sonst nur weiter und ausführlicher, als Matthäus, sondern genauer und verständlicher, „so daß die Relation des Matthäus eher als ein Auszug aus unserm Markus erscheinen könnte." Markus habe gewiß aus uns unbekannten Quellen, wahrscheinlich aus umständlicheren Erzählungen von Jüngern Christi, geschöpft. Gleichwohl soll er nach de Wette im Anfang dieser Erzählung deutlich seine Abhängigkeit von Matthäus und Lukas, zwischen denen er schwanke, verrathen. Sehr hart äußert sich dieser Gelehrte Einl. S. 169, wenn der überwiegend bezeugte kanonische Text (6, 14 ἔλεγεν, wofür Lachmann ἔλεγον) Recht habe, so habe Markus sich hier durch die Benutzung seiner beiden Gewährsmänner zu einer „gedankenlosen Wiederholung" (V. 16) verleiten lassen. Aber auch gesetzt,

man müsse V. 14 den text. rec. festhalten, so sehe ich darin keine Gedankenlosigkeit, daß Markus den Herodes zweimal seine Meinung, daß Johannes in Jesu auferstanden, äußern, diese Meinung V. 16 noch einmal bekräftigen lassen würde. Nach inneren Kriterien wird man aber gerade den Lachmann'schen Text für ursprünglich halten müssen, wenn man die Zeugen nicht bloß zählt, sondern wägt. Zuerst hört Herodes nur von den Wunderthaten Jesu, dessen Name in immer weiteren Kreisen bekannt wird, [1]) und es ist ganz angemessen, daß er nach Markus und Lukas nur die Meinung Anderer vernimmt (Lukas: *διηπόρει διὰ τὸ λέγεσθαι ὑπό τινων, ὅτι Ἰωάννης ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν*), Jesus sei der auferstandene Johannes, neben anderen Ansichten (Markus: *ἄλλοι δὲ ἔλεγον* 2 mal, Lukas: *ὑπό τινων δέ — ἄλλων δέ*), er sei Elias oder überhaupt ein Prophet. Wie schon das zweimal wiederkehrende *ἄλλοι ἔλεγον* bei Markus darauf hinweis't, daß auch die erste Ansicht dem Herodes von Anderen geäußert wurde (also *ἔλεγον*), so folgt nun bei Markus ganz passend der Schluß, daß Herodes von den vernommenen Meinungen (*ἀκούσας — εἶπεν*) die erste sich aneignete. Nur so erhält man einen passenden Zusammenhang, und während Markus die erste Meinung noch fast ganz mit den Worten angiebt, mit welchen Herodes selbst sie bei Matth. 14, 2 gleich anfangs äußert, so hat Lukas dieselbe schon mehr zusammengezogen und verkürzt. [2]) Die Enthauptung des Johannes hat Markus 6, 17—29 sehr anschaulich und gar ausführlicher, als Matthäus, erzählt, wie Saunier selbst bemerkt hat. Nach der kurzen Unterbrechung der Harmonie durch die Anticipation des Lukas tritt der Ein-

1) V. 14: *φανερὸν γὰρ ἐγένετο τὸ ὄνομα αὐτοῦ*. Luk. 9, 7: *ἤκουσε δὲ Ἡρῴδης ὁ τετράρχης τὰ γινόμενα ὑπ' αὐτοῦ πάντα* Beide Evangelisten lassen uns *αὐτοῦ* nicht auf das zunächst Vorhergehende, sondern auf Jesum, als Subject der kurz vorher gegebenen Rede, beziehen.

2) Jedenfalls darf man sich nicht mit Sicherheit auf eine Lesart stützen, welcher eine andere gegenübersteht, die Lachmann, dieser wahrlich nicht nach inneren Gründen verfahrende Kritiker, vorzieht.

klang bloß noch in der bei allen Synoptikern (Mark. 6, 30—44, Matth. 14, 13—21, Luk. 9, 10—17) gleichfolgenden Speisung der 5000 wieder ein. Markus ist auch hier eigenthümlich[1]) und ausführlicher, als Lukas, der übrigens mit ihm darin übereinstimmt, daß er ebenso die Speisung an die Rückkehr der ausgesandten Apostel knüpft. Darauf verläßt uns Lukas ganz, und Matthäus allein (14, 22—16, 12) bleibt dem Markus längere Zeit als treuer Gefährte zur Seite (Mark. 6, 45—8, 21). Man darf schon hier fragen: ist nach diesem Sachverhältniß etwa Markus als der Wankelmüthige anzusehen, welcher von der einen zu der anderen Relation „herumschweift", oder ist es Lukas, welcher die Harmonie hier dadurch stört, daß er die in diesem Abschnitt enthaltenen Erzählungen überhaupt *ausläßt*? Auch hier, wo nur Matthäus sein Begleiter ist, zeigt Markus seine relative Selbständigkeit und Eigenthümlichkeit, so daß sein Verhältniß zu Matthäus in allem Wesentlichen dasselbe bleibt, mag er durch Lukas begleitet werden oder nicht. Wird nicht auch hierdurch unsere Behauptung bestätigt, daß nicht Markus von Lukas, sondern Lukas von Markus abhängig zu denken ist? Ganz ähnlich, wie 4, 35, verknüpft Markus auch hier (6, 45, wie Matth. 14, 22) die Rückfahrt an das andere Ufer mit dem unmittelbar vorher erzählten Vorgang. Nur giebt er, seiner öfter bemerkten Manier gemäß, auch hier die Oertlichkeit, wohin Jesus seine Jünger fahren hieß, genauer an, *πρὸς Βηθσαϊδάν* (Matthäus nur *εἰς τὸ πέραν*). Auch hier bestreitet man die Originalität des Markus, welcher diese Notiz aus Lukas geschöpft haben soll, der 9, 10 die vorhergehende *Speisungsgeschichte*, welche er noch mittheilt, in die Nähe von Bethsaida verlegt hat. Ist aber nicht auch hier gerade das Umgekehrte anzunehmen? Bei Matthäus und Markus kann darüber gar kein Zweifel sein, daß die Speisung auf dem jenseitigen, östlichen Ufer des Sees stattfand. Denn die Rückfahrt von der Locali-

1) In der Erwähnung der 200 Denare 6, 37, in den Ausdrücken *συμπόσια συμπόσια, πρασιαὶ πρασιαί* V. 39. 40.

tät, wo sie vor sich ging, an das andere Ufer erreicht ja nach Matth. 14, 34, Mark. 6, 53 ihr Ziel in der γῆ Γεννησαρέτ, wie die fruchtbare westliche Umgegend des Sees hieß. [1]) Markus kann daher V. 45 nur das bekannte, westliche Bethsaida gemeint haben, wie Meyer zu Matth. 14, 22 mit Recht gegen Wieseler behauptet. Sollte Lukas, der diese Data deßhalb nicht geben kann, weil er mit der Rückfahrt auch die Ueberfahrt ausläßt, stillschweigend die Ueberfahrt nach dem östlichen Ufer vor der Speisung vorausgesetzt haben, so könnte man bei ihm nur an das östliche Bethsaida (Julias) in Untergaulonitis, als die Stadt, bei welcher die Speisung vorfiel, denken. Dieser Ansicht sind denn auch wirklich unter den Neueren Robinson, Ebrard, Meyer, während Winer, de Wette, B. Bauer die Speisung bei Lukas in der Nähe des westlichen Bethsaida vor sich gehen lassen. Diese Vorstellung ergiebt sich allerdings, wie Winer (a. a. O. S. 175) mit Recht bemerkt, am leichtesten und natürlichsten, wenn man den Lukas allein betrachtet. Bei Lukas ist ja Jesus 8, 40 von dem Gebiet der Gadarener offenbar nach dem westlichen Ufer zurückgekehrt, und zwar in Kapernaum gelandet. Die Leser des Lukas können also nur denken, daß es dasselbe Ufer ist, auf welchem Jesus seine Jünger aussendet und sich mit ihnen 9, 10 in eine wüste Gegend bei dem (bekannteren) Bethsaida zurückzieht. Wie Lukas hier von einer Ueberfahrt nichts sagt, so erwähnt er auch im Folgenden keine Rückfahrt. Selbst wenn man übrigens den Widerspruch des Lukas gegen seine beiden Mitreferenten auf sich beruhen läßt, so darf doch wohl mit Recht behauptet werden, daß er in diesem Falle die nothwendigen Vermittelungen nicht geben, sondern erst aus Matthäus und Markus verständlich sein würde. Nimmt man aber mit de Wette u. A. einen Wider-

1) S. Winer Bibl. Realwörterbuch 3. Aufl. I, 408. Nach der Rückkehr der Apostel hat Jesus nach Markus 6, 31. 32 (vgl. Matth. 14, 13) sich zu Schiff in eine wüste Gegend zurückgezogen, wo er das Volk speis't. Lukas 9, 10 sagt nicht, daß es zu Schiff geschah, sondern nur, daß Jesus sich in eine wüste Gegend bei Bethsaida begab.

spruch an, so würde Lukas auch dem Matthäus widersprechen, mit welchem Markus noch einstimmig ist, so daß es immer wahrscheinlicher sein würde, daß Lukas diese Ortsangabe mißverständlich aus Markus entlehnt habe.[1]) Welche Wahrscheinlichkeit hat gerade hier die Originalität eines Evangelisten, welcher offenbar die vorgefundenen Berichte abkürzt? Wie erklärlich ist es, daß Lukas aus dem Abschnitt, welchen er ausläßt, diese Ortsangabe, aber nicht an der rechten Stelle, noch hinüber nimmt! Im Folgenden hält sich Markus also jedenfalls an Matthäus, welchem er in der Reihenfolge fast durchaus folgt. Er erzählt 6, 45—56 mit Matth. 14, 22—36 das Wandeln Jesu auf dem See, 7, 1—23 mit Matth. 15, 1—20 die Rede vom Händewaschen, 7, 24—31 mit Matth. 15, 21—29 die Heilung der Tochter des kananäischen Weibes. An die Stelle der unbestimmten Krankenheilungen auf dem jenseitigen Ufer (Matth. 15, 30. 31) schiebt Markus 7, 32—37 die ihm ganz eigenthümliche Heilung eines Tauben und Schwerredenden ein. Dann fährt er 8, 1—10 mit Matth. 15, 32—39 fort, die Speisung der 4000, 8, 11—21 mit Matth. 16, 1—12 die Zeichenforderung und die Rede vom Sauerteig der Pharisäer mitzutheilen, worauf wieder eine ihm ganz eigenthümliche Blindenheilung zu Bethsaida 8, 22—26 diesen Abschnitt schließt. Vergleichen wir also den Gang dieses Abschnitts zunächst im Ganzen mit Matthäus, so ist Markus dem Matthäus mit derjenigen Selbständigkeit, welche man einem Evangelisten von vorn herein zuschreiben muß, von Anfang an gefolgt. An die Stelle des Uebergangs zu der Aussendung der Apostel, welchen er bei

1) Wenn de Wette zu Mark. 6, 45 gleichwohl bemerkt, die Erwähnung von Bethsaida sei wahrscheinlich durch falsche Erinnerung aus Lukas 9, 10 entlehnt und einen Widerspruch bildend, weil es nicht wahrscheinlich sei, daß beide Orte bei Bethsaida gewesen: so darf man mit Sicherheit behaupten, daß er, wenn Markus das referirte, was Lukas sagt, und umgekehrt, gerade bei Markus ein Zeichen seiner Abhängigkeit finden, und etwa, wie über Mark. 5, 15, behaupten würde, die vereinzelte, unmotivirte Notiz, die wir jetzt bei Lukas finden, sei erst durch die motivirte, die wir jetzt bei Markus finden, erklärlich und verständlich.

Matth. 9, 27—38 vorfand, hat er die Verwerfung Jesu in Nazaret gesetzt, dann die Instructionsrede an die Apostel Matth. C. 10 sehr verkürzt gegeben. Aber es fragt sich nun, weßhalb er von hier aus sogleich zu Matth. C. 14 übergegangen ist. Daß er C. 12. 13 hier überschlägt, ist sehr natürlich, weil er nämlich fast alle Bestandtheile dieser Capitel schon früher gegeben hatte; weßhalb er aber C. 11 die Botschaft des Täufers und Jesu Rede übergeht, wird aus dem allgemeinen Charakter dieses Evangelium zu entscheiden sein. Von C. 14 an folgt er also mit wenigen Eigenthümlichkeiten genau der Darstellung des Matthäus. Die Abweichungen, welche er nun gleichwohl darbietet, sind nun näher zu betrachten. Die Einschaltung 7, 32—37 motivirt Saunier S. 99 mit Recht gerade durch die übergangenen Verse seiner Quelle (Matth. 15, 30. 31), welche hier den Uebergang zu der Speisung der 5000 bilden. Weil Markus bei Matthäus auf die allgemeine Formel stieß, daß (an dem galiläischen See, auf dem Berge) das Volk Christo Kranke aller Art gebracht habe, welche er heilte, Lahme, Blinde, Taube, Krüppel, so sei ihm beigefallen, daß er noch keine Heilungsgeschichte von Tauben erwähnt habe; deßhalb schalte er hier eine ein und erzähle sie mit einer Genauigkeit, die auf eine gute Quelle schließen lasse. Es sei deßhalb auch nicht wahrscheinlich, daß diese Heilungsgeschichte eine und dieselbe sei mit der Heilung des Taubstummen Matth. 9, 32 f., Luk. 11, 14, auf welche sich die Beschuldigung der Pharisäer gründe, daß Christus die Teufel durch ihren Obersten austreibe. Ich finde hier eine neue Bestätigung der Selbständigkeit des Markus, der, wie oben, den Uebergang des Matthäus eigenthümlich ersetzt, und auch für seine Planmäßigkeit muß Saunier ein unwillkürliches Zeugniß ablegen, wenn er S. 100 bemerkt: Wollte man annehmen, daß Markus hier der ursprüngliche, Matthäus der abgeleitete sei, so möchte man schwerlich einsehen, warum Matthäus diese Erzählung, die einen so trefflichen Beleg für das, was er allgemein hinsagt, abgiebt, ausgelassen habe. Dieselbe Selbständigkeit tritt uns auch in der Schlußerzählung 8, 22—26

entgegen. Die wesentlichsten eigenthümlichen Züge des Markus sind hier folgende. Nach 6, 52 konnten die Jünger sich über das Seewandeln Jesu noch wundern, weil sie bei den Brodten noch nichts begriffen hatten, weil ihr Herz verstockt war. Sollte nicht auch dieser Zug den eigenthümlichen Pragmatismus des Markus verrathen, welcher vor dem Bekenntniß des Petrus so bestimmt wie möglich hervorhebt, daß nicht einmal die Jünger bis dahin die höhere Bedeutung und Messianität Jesu erkannten? Es ist auch das nicht ohne Absicht, daß Markus 7, 17 nicht, wie Matth. 15, 15, den Petrus allein, sondern vielmehr alle Apostel nach dem Sinn der Parabel V. 15. 16 fragen läßt, weil so der harte Tadel Jesu über das Nicht-Verständniß ihn nicht so speciell trifft. Auch läßt er 7, 27 Jesum anders, als Matth. 15, 26, den Juden nur das Recht der Priorität (*ἄφες πρῶτον*) in der Sättigung mit seinem Brodte zusprechen. De Wette nennt Einl. S. 170 diese Milderung „unschicklich"; aber jedenfalls zeigt sich uns in ihr das freiere, universalistische Judenchristenthum des Evangelisten. Deßhalb übergeht er auch den starr exclusiven Ausspruch Matth. 15, 24. Die Unfähigkeit der Jünger, zu verstehen, wird wieder 8, 17 f. stärker getadelt.[1]) Zeigt sich uns schon in diesen Eigenthümlichkeiten eine planmäßige, durch den Contrast motivirende Vorbereitung des Bekenntnisses Petri, so führt uns auch dieses auf die Frage, welche Stellung dieser Abschnitt in der Darstellung des Markus einnimmt. Diese Frage dürfen wir auch da aufwerfen, wo Markus dem Matthäus folgt, da sich uns seine Abhängigkeit schon hinlänglich als eine durchaus nicht sclavische erwiesen hat, und

1) Eigenthümlich sind ferner 7, 3. 4 die Erörterung über die Waschungen der Pharisäer und der Juden überhaupt, die Erläuterung 7, 19 und die Voranstellung 7, 21, die Angabe 7, 26, daß das Weib eine Syrophönicierin war. Wie Jesus nach Mark. 7, 24 auch in dem Gebiet von Tyrus und Sidon möglichst verborgen bleiben wollte, so sucht er auch 7, 36 das Bekanntwerden der eigenthümlichen Heilung vergeblich zu verhindern. Nach der zweiten Speisung setzt Jesus zu Schiff nach Mark. 8, 10 in die Gegend von Dalmanutha (Matth. 15, 39: Magdala) über; auch 8, 15 fügt er zu der *ζύμη τῶν Φαρισαίων* noch die Herodianer hinzu.

Markus also einen besonderen Grund haben mußte, weßhalb er sich diesen Abschnitt aneignete. Man möchte nun mit Grund behaupten dürfen, daß schon bei Matth. C. 14 f. nach der Verwerfung in Nazaret die Wirksamkeit Jesu einen wesentlich verschiedenen Charakter annimmt, welcher sich durch größere Zurückgezogenheit, durch einen geheimnißvolleren, auch miraculoseren Zug von dem anfänglichen, zutraulicheren Verkehr mit dem Volke unterscheidet. Es ist fast, als habe Jesu schon jetzt auf einen größeren Erfolg in Galiläa verzichtet und sich nun immer mehr von den Stätten seiner früheren Wirksamkeit zurückgezogen. Durch diesen Charakter schließt sich auch bei Markus dieser ebenfalls durch die Verwerfung in Nazaret eröffnete Abschnitt sehr passend an den vorigen an, in welchem die Unempfänglichkeit des Volks deutlich genug hervorgehoben ist. Unter denselben Gesichtspunct ist die Aussendung der Apostel gestellt, welche den Zweck hat, die zerstreuten empfänglichen Seelen aufzusuchen. Nach ihrer Rückkehr zieht sich Jesus in eine wüste Gegend zurück, wo er die 5000 wunderbar speis't. Daran schließt sich das Wandeln auf dem See nebst der Heilung in der westlichen Gegend, ferner das Gespräch mit den Pharisäern, welches vom Händewaschen ausgeht, und in welchem wieder ihre Opposition hervortritt. Auch Markus läßt nun Jesum über die Grenzen der jüdischen Nation hinaus, deren Unempfänglichkeit im Ganzen und Großen sich hinlänglich bewährt hat, in das Gebiet von Tyrus und Sidon ziehen und daselbst die Tochter der Syrophönicierin heilen. Nach einer kurzen eigenthümlichen Unterbrechung folgt weiter die wunderbare Speisung der 4000, die Zeichenforderung der Pharisäer nebst der Rede über den Sauerteig derselben, endlich die Blindenheilung in Bethsaida. Der erste freudige Zulauf des Volks, die freundliche Aufnahme, welche Jesus anfangs überall fand, ist jetzt wie verschwunden. Hatten die früheren Wunderthaten vorwiegend als Heilungen einen unmittelbar wohlthätigen Charakter, so treten hier Wunder, wie die Speisungen hervor, denen man wohl eine symbolische Bedeutung zuschreiben darf. Außer dem geheimnißvollen

Wandeln auf dem See tragen namentlich die bei Markus eigenthümlichen Heilungen in diesem Abschnitt einen mysteriösen, ja eigentlich magischen Charakter.[1]) Vergleichen wir die Darstellung des Lukas, so erklärt es sich gerade aus der Abhängigkeit von Markus vortrefflich, daß er von der Erweckung der Tochter des Jairus 8, 40–56, mit Uebergehung der bei Markus folgenden Verwerfung in Nazaret, die er ja gleich im Anfang mitgetheilt hat, sogleich zu der dann bei Markus folgenden Aussendung der Apostel (9, 1—6) übergeht, und 9, 7—9 mit Markus fortfährt, an dieselbe die Meinung des Herodes über Jesum zu schließen. Wenn Lukas aus diesem ganzen Abschnitt nun bloß noch 9, 10—17 die Speisung der 5000 mittheilt, und von derselben mit einer offenbaren Lücke sogleich zu dem Bekenntniß des Petrus fortschreitet, so zeigt sich auch hierin, daß er ohne Anfang und Ende nur Einiges aus dem bei Markus so schön abgeschlossenen Abschnitt herausnimmt. Es spricht gewiß nicht für seine höhere Ursprünglichkeit, im Vergleich zu Markus, daß er die zwischen der Speisung und dem Bekenntniß liegenden Abschnitte, obwohl er sie kennt und an anderen Orten (6, 39, 12, 1, vergl. Matth. 15, 1—20, 16, 5—12 und Markus parall.) theilweise mittheilt, hier ganz überspringt. Gerade bei einem Evangelisten, der schon aus den Parabeln sich Einiges für den späteren, ihm eigenthümlichen, um mich so auszudrücken, samaritanischen Abschnitt reservirt hat, ist diese Auslassung so erklärlich aus der natürlichen Eile, mit welcher er über die galiläische Wirksamkeit hinausstrebt. [2])

1) S. de Wette zu Mark. 6, 13. Strauß, Leb. Jesu 2. Aufl. II, S. 73 f.

2) Nach de Wette Einl. S. 165 f. not. g. würde diese Lücke zwischen Luk. 9, 17 und 18, diese Ueberspringung von Matth. 14, 22—16, 12, es wahrscheinlich machen, daß Lukas dabei einer älteren, kürzeren Bearbeitung des ersten Evang. folgte. Wahrscheinlich habe unser Matthäus diesen Abschnitt aus einer anderen Quelle hinzugefügt, und so, wie schon früher (9, 32 f., vgl. 12, 22 f.), den Fehler begangen, das nach verschiedener Ueberlieferung etwas abweichend Erzählte als ein Anderes aufzuführen (vergl. 15, 32—39, 16, 1—4 mit 14, 13 f. 12, 38 f.), und Lukas sei noch der älteren, einfacheren Relation gefolgt, welche unserm Matthäus zum Grunde liege.

6. Markus 8, 27 — 9, 50.

Von dem Bekenntniß des Petrus bis zu dem Ende der galiläischen Wirksamkeit sind alle drei synoptischen Relationen ziemlich einstimmig, indem sie auf das Bekenntniß eine Vorhersagung des Todes, die Verklärungsgeschichte, die Heilung eines Dämonischen, welchen die Jünger nicht heilen konnten, eine zweite Ankündigung des Todes, den Rangstreit der Jünger und die ihm folgende Rede über das Aergerniß (Matth. 16, 13—18, 9, Mark. 8, 27—9, 50, Luk. 9, 18—50) folgen lassen. Ueberall findet Saunier S. 110 hier eine größere Uebereinstimmung des Markus mit Matthäus, als mit Lukas, und wenn er auch den Lukas nicht unbenutzt lasse, so zeige sich eben hierin seine Abhängigkeit von beiden Mitreferenten. Oft vereinige er in seiner Erzählung die beiden Berichte, ergänze einen aus dem anderen; so stehe er also zwischen beiden, einen jeden nach Gutdünken benutzend und mit dem anderen vereinigend. Dieses deutliche Zusammentragen und Einschieben immer gerade an dem Ort, wo der Eine das hat, was dem Anderen fehlt, spreche nicht bloß für den Fleiß, welchen er auf seine Arbeit verwandt habe, indem er seine Vorgänger so viel als möglich berichtige und vervollständige, sondern namentlich für seine Abhängigkeit von beiden. Gegen diese Annahme einer doppelten Abhängigkeit kann aber schon der Umstand Bedenken erregen, welchen Schwarz S. 315 hervorhebt, daß nämlich die Abhängigkeit im Text und in der Anordnung in einem umgekehrten Verhältniß stehe, daß Mark. 6, 7—31 ebenso dem Matthäus im Text, wie dem Lukas in der Anordnung, und umgekehrt 8, 27—9, 50 im Text dem Lukas, wie in der Anordnung dem Matthäus, folge. Stimmt es denn so gut zu der Annahme einer Abhängig-

---

Aber de Wette muß selbst zugeben, daß Luk. 6, 39, 12, 1 diesen Abschnitt voraussetzt. Außer der Eile des Lukas kann man mit Baur (Krit. Unters. S. 471) auch daran erinnern, daß Lukas hier außer den Wiederholungen theils antipaulinische Aeußerungen (Matth. 15, 24), theils specielle Beziehungen auf Petrus vermeidet.

keit von beiden Relationen, daß Markus, je mehr er sich der einen Quelle im Text anschloß, desto mehr in der Anordnung von ihr abgewichen sein sollte, und umgekehrt? Erklärt sich dieses Verhältniß nicht besser, wenn wir ihm die mittlere Stelle anweisen, wenn wir also annehmen, Markus habe in dem vorigen Abschnitt zuerst eine abweichende Ordnung eingeführt, Lukas dieselbe theilweise angenommen, aber sich im Text noch weiter von Matthäus entfernt, Markus sei in diesem Abschnitt, mit Beibehaltung der Ordnung des Matthäus im Allgemeinen, zuerst im Texte eigenthümlich gewesen, und Lukas habe sich nun, mit theilweiser Aneignung dieser Eigenthümlichkeiten, in der Anordnung weitere Abweichungen erlaubt? Uebrigens bestehen diese Abweichungen des Lukas hier mehr in Abkürzungen und Auslassungen, wie oben. Erst so erhalten wir die Vorstellung einer stufenmäßigen Ausbildung der beiden auf der ursprünglichen Grundlage des Matthäus entstandenen Relationen, einer alle Synoptiker verbindenden stetigen Continuität. Erst so wird das in einem solchen Abhängigkeitsverhältniß mögliche Maß von Selbständigkeit zwischen Markus und Lukas, der ohnehin selbständig genug ist, ausgeglichen, nicht einseitig, mit Zurücksetzung des Markus, dem Lukas zugetheilt. Gerade hier sind aber viele Vorwürfe, die man dem angeblichen Epitomator Markus gemacht hat, zu berücksichtigen . Markus verlegt das Bekenntniß des Petrus auf den Weg nach Cäsarea Philippi, läßt aber (wenigstens jetzt) die Seligpreisung und an das Bekenntniß geknüpfte Benennung des Petrus (Matth. 16, 17—19) hier aus, während er den harten Tadel gegen diesen Apostel 8, 32. 33 nicht übergeht. Wenn Markus aber 8, 34 die folgende Rede an das Volk gerichtet sein läßt (*προσκαλεσάμενος τὸν ὄχλον σὺν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ*), so sieht de Wette hierin eine mißverständliche Erweiterung von Luk. 9, 23: *ἔλεγε δὲ πρὸς πάντας* (sc. *τοὺς μαθητάς*), weil ja gar kein *ὄχλος* vorhanden sei. Das *πρὸς πάντας* des Lukas erweitere Markus ganz wider den Sinn des Lukas (vgl. Luk. 9, 18: *καταμόνας*) und gegen die historische Scene, ganz willkürlich nach Analogie

von 7, 14, und weil ihm die Rede Jesu werth schien, allgemein verkündigt worden zu sein. Aber sagt denn Lukas wirklich etwas Verschiedenes? Mit Recht bemerkt Meyer zu Luk. 9, 23, da hier αὐτοῖς V. 21 auf die Apostel gehe, so müsse πάντας sich auf einen weiteren Kreis beziehen, und Lukas überlasse es dem Leser, aus πάντας zu schließen, daß noch Andere in der Nähe gewesen, an welche, nebst den Jüngern, das Folgende gerichtet sei; Markus habe richtig commentirt. Macht also auch Lukas, obgleich er Jesum 9, 18 im einsamen Gebet dargestellt hat, stillschweigend die Voraussetzung, daß noch Andere außer den Jüngern in der Nähe waren, so ist ja seine Angabe weniger bestimmt und anschaulich, als die des Markus, daß Jesus den Volkshaufen, den man sich ja ohne alle Schwierigkeit in der weiteren Umgebung denken kann, ausdrücklich zu sich rief, was Lukas gar nicht sagt, und an ihn die folgenden Worte richtet, weil sie die allgemein christliche Nachfolge Jesu betrafen. Was Markus bestimmt sagt, läßt uns Lukas in seiner unbestimmten Formel nur ergänzen. Volkshaufen muß man sich ja auch sonst (Matth. 15, 10, Mark. 7, 14) ohne ausdrückliche frühere Erwähnung in der Nähe Jesu denken, und Markus steht darin dem Matthäus noch am nächsten, daß er hier jene frühere Formel wiederholt. Man kann sagen, daß der Ausdruck des Lukas hier erst aus Markus verständlich wird. Wieder in der Verklärungsgeschichte soll Markus ganz unverkennbar seine Abhängigkeit von Matthäus und Lukas verrathen. Ueber Markus 9, 6 sagt de Wette Einl. S. 169: „Die widersinnige Begründung der von Wohlgefallen zeugenden Aeußerung Petri: ἦσαν γὰρ ἔκφοβοι ist aus dem, was in Matthäus und Lukas folgt, geschöpft.“ Diese ganz widersinnigen und dem Zusammenhang völlig widersprechenden Worte, meint Schwegler Nachap. Zeit. I, S. 464, habe Markus aus Matthäus, der diesen Zusatz weiter unten am richtigen Orte angebracht habe (17, 6), entlehnt. [1]) Immerhin mag Markus hier seine Abhän-

1) Aehnlich urtheilen Ritschl, Evang. Marcions S. 57 und Baur (Krit. Unters. S. 548).

gigkeit von Matthäus verrathen; es fragt sich nur, ob er die Darstellung des Lukas voraussetzt, ob die Angabe über Petrus: οὐ γὰρ ᾔδει τί λαλήσῃ, welche Markus durch jenen Zusatz begründet, aus Lukas (9, 33: μὴ εἰδὼς ὃ λέγει) entlehnt sein sollte. Es ist gewiß merkwürdig, daß Meyer, der auch hier die Angabe des Lukas genauer zu erklären versucht hatte, eine Erklärung giebt, welche ganz mit Markus stimmt. „Er war sich nicht bewußt, was er sagte (so consternirt hatte ihn die im Kampfe mit dem Schlafe eingetretene wunderbare Erscheinung gemacht); sonst würde er nicht so Ungehöriges vorgeschlagen haben." Das ist es ja eben, was Markus sagt. Petrus wußte nicht, was er sagte, weil auch er durch die Erscheinung bestürzt war; sonst würde er nicht so geredet haben. Markus giebt also eigentlich eine Rechtfertigung seines Apostels wegen jener Worte. Bei Lukas stehen diese Worte aber ohne dieses sie so schön erklärende Motiv da; man weiß gar nicht, woher die Unwissenheit des Petrus zu erklären ist. Man kann daher die gewöhnliche Formel, daß Markus erst aus Lukas „verständlich" werde, hier geradezu umkehren; gerade Lukas, der hier überhaupt viel kürzer ist, bedarf eines Commentars aus Markus. Die Heilung des Dämonischen, welche den Jüngern nicht möglich war, erzählt Markus höchst anschaulich (vergl. 9, 20) und mit der eigenthümlichen Angabe, daß γραμματεῖς anwesend waren (9, 14), daß der Dämonische von Kindheit an (9, 21) besessen war, und läßt auch hier den Dämon mit großem Geschrei (V. 26) ausfahren. Nach der Vorherverkündigung des Todes erwähnt Markus 9, 32, daß die Jünger das Wort nicht verstanden und Jesum nicht fragen mochten, was wir Lukas 9, 45 nur noch weiter ausgeführt finden. Besondere Vorwürfe hat dem Markus auch der Abschnitt 9, 33—50 zugezogen. Durch zweckwidrige Auslassungen, meint Schwegler a. a. O. S. 464, sei hier dem Epitomator ein Mißverständniß begegnet. Nach der ursprünglichen Darstellung des Matth. 18, 1 f. rufe Jesus auf Veranlassung einer Rangstreitigkeit unter den Jüngern ein Kind herbei und stelle es in

die Mitte des Jüngerkreises mit Worten, welche zuerst dem Ehrgeiz der Jünger den kindlichen Charakter von Seiten seiner Demuth, seiner Anspruchslosigkeit und Bescheidenheit als Vorbild entgegenstellen (V. 3. 4), aber dann zu einer neuen, mit dem Vorhergehenden mehr äußerlich verknüpften Gedankenfolge übergehen (nämlich zur Aufnahme solcher Kinder). Markus behalte nun zwar die Veranlassung und das Motiv der ganzen Rede, den Rangstreit der Jünger, bei, lasse aber die Verse 3. 4, auf welchen der Nerv der ganzen Zurechtweisung beruhe, aus und setze die Aufforderung zur Aufnahme solcher Kinder in unmittelbare Verbindung mit dem Rangstreit. Mit καὶ λαβὼν παιδίον knüpfe auch Markus die symbolische Handlung, die Herbeirufung und Darstellung des Kindes, an den Rangstreit an, gerade als ob er die letztere, wie Matthäus thut, als Entgegnung auf die Rangstreitigkeiten der Jünger gefaßt wissen wollte; und doch breche er diese Beziehung, statt sie wirklich fest zu halten, dadurch wieder ab, daß er statt einer Ermahnung zur Demuth vielmehr eine Ermahnung zur Kindesliebe folgen lasse, während doch offenbar nicht die Kindesliebe, sondern die Kindeseinfalt einen richtigen Gegensatz zum Ehrgeiz bilde. Offenbar ist Markus hier, im Vergleich mit Matthäus, lückenhaft, weil das nothwendige Mittelglied fehlt.[1]) Erhellt hieraus offenbar die Nicht-Ursprünglichkeit des gegenwärtigen Markus, im Vergleich mit Matthäus, so soll aus Markus 9, 38—48 deutlich genug seine Abhängigkeit von Matthäus und Lukas hervorgehen, weil er, wie de Wette sagt, das mit Lukas 9, 49 f. parallele und bei Lukas an 9, 51 f. sich anschließende Apophthegma hier (V. 38—41) einschiebe, aber V. 42 wieder im Zusammenhang des Matthäus fortfahre. Man kann nun zwar nicht geradezu allen Gedankenzusammenhang von V. 38 mit dem Vorhergehenden bei Markus vermis-

1) Dieses behaupten mit Recht de Wette Einl. S. 168 und Baur Krit. Unters. S. 548.

sen. Das δέχεσθαι ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, welches Jesus V. 37 anempfiehlt, giebt dem Johannes eben Veranlassung, den Vorfall, daß die Jünger Jemandem wehrten, in Jesu Namen Teufel auszutreiben, zu erzählen, und Jesus tadelt dieses Benehmen. Aber diese Einschaltung ist doch in der That sehr ungefügig, und V. 41 eine sehr ungenügende Hinüberleitung zu der Rede, in welcher Jesus weiter fortfährt. Auch diese ist sehr abrupt und fragmentarisch. Im Einklang mit Matthäus 18, 6 spricht Jesus auch Markus 9, 42 von dem σκανδαλίζειν Anderer, aber ohne den immerhin losen Zusammenhang, welchen die allgemeine Sentenz über die σκάνδαλα bei Matthäus V. 7 darbietet, geht er V. 43 plötzlich zu einem solchen σκανδαλίζειν über, welches sich nur auf den Menschen selbst bezieht, innerlich, ohne Beziehung auf Andere ist. Man darf zwar nicht gerade mit de Wette behaupten, daß Markus dem Matthäus in einer bloß lexicalischen Gedankenverbindung folge; aber es fehlt bei ihm noch mehr, als bei Matthäus, eine genügende Verbindung. Ebenso zusammenhangslos schließen sich an die Rede über die Aergernisse auch die räthselhaften Worte V. 49. 50 an. Vergleichen wir aber die Rede, wie sie Lukas V. 48—50 darbietet, so ist hier zwar (V. 48) durch die Einschaltung: ὁ γὰρ μικρότερος ἐν πᾶσιν ὑμῖν ὑπάρχων, οὗτος ἔσται μέγας, ein gewisser Zusammenhang mit dem Rangstreit der Jünger und der Vorstellung des Kindes, in der Rede, die sonst, wie bei Markus, beginnt, hergestellt. Eben deßhalb liegt hier aber die Annahme eines nachträglichen Zusatzes sehr nahe. Auch der Hauptanstoß bei Markus, daß Jesus nach jener Unterbrechung des Johannes in einer weiteren Rede über die σκάνδαλα fortfährt, fällt bei Lukas zwar ganz hinweg, aber nur deßhalb, weil er alles Folgende ausläßt, obwohl es ihm doch sicher in der älteren Darstellung des Matthäus vorlag. Also nur diese Abkürzung, in welcher Lukas noch weiter geht, als Markus, befreit ihn von den bemerkten Anstößigkeiten. Nimmt man an, Markus habe sich anfangs an Lukas (V. 48—50), dann an Matthäus gehalten, so muß man sich billig darüber

wundern, weßhalb er gerade die Worte des Lukas V. 48, durch welche noch ein gewisser Zusammenhang mit dem Vorhergehenden festgehalten wird, übergangen haben sollte. Umgekehrt giebt aber gerade die Zusammenhangslosigkeit des Markus eine sehr genügende Erklärung, weßhalb Lukas nach jener kleinen Nachhülfe das Folgende ganz ausließ. Diese Auffassung des Verhältnisses zwischen Markus und Lukas ist, wie ich glaube, wenigstens ebenso berechtigt, wie die entgegengesetzte, und wird nicht bloß durch die in diesem Abschnitt überhaupt klar vorliegenden Verkürzungen des Lukas, sondern auch durch ähnliche Fälle, in denen derselbe gleichfalls nur durch Abkürzungen und Auslassungen Anstößigkeiten vermeidet, begünstigt. Da Markus in diesem Abschnitt nur die bei Matthäus schon vorliegende Anordnung der Begebenheiten aufnimmt, so kann von einem besonderen Plan, den er verfolgt haben sollte, hier nicht die Rede sein. Das Bekenntniß des Petrus, die Verklärung Jesu, die Verkündigungen des Todes, welche hier enthalten sind, geben diesem Abschnitt schon an sich einen solchen Charakter, daß er auf das Leiden Jesu hinüberleitet, und daher von Markus am Ende der galiläischen Wirksamkeit einfach aufgenommen werden konnte. [1])

7. Markus 10, 1—13, 37.

Bei dem letzten Hauptabschnitt der evangelischen Geschichte müssen die Vertreter der Hypothese, daß Markus die beiden anderen Synoptiker excerpirt habe, selbst eingestehen, daß im Folgenden der Einfluß des Lukas auf ihn sehr gering sei. Wie Markus sich im Vorigen hauptsächlich dem Lukas anschloß, sagt Saunier S. 117, und sich nach den Digressionen immer

1) Der malerische Contrast, welchen Markus liebt, lag ihm hier schon fertig vor. Das Bekenntniß des Petrus und die Verklärung sind wieder Lichtpuncte in der Geschichte Jesu, der sonst nur noch Unempfänglichkeit bei den Menschen findet, und der Katastrophe seines Todes entgegensieht.

wieder zu ihm gesellte, so jetzt dem Matthäus, dem er auch im Folgenden meist treu bleibt. Auch Schwarz bemerkt S. 317, daß Markus überhaupt von nun an wenig mehr ausschließlich oder vorherrschend auf dem Felde des dritten Evangelisten zu treffen sei, wie er denn aus leicht begreiflichen Gründen gleich den Bericht des Lukas bis 18, 14 ganz übergehe, und nur noch gelegentlich durch Matthäus auf ihn geführt werde. Zeigt sich nicht schon darin die Unwahrscheinlichkeit der gewöhnlichen Ansicht, daß Markus hier den Lukas, dem er bisher vorwiegend gefolgt sein soll, fast ganz bei Seite legen muß? Wird nicht unsere bisher durchgeführte Ansicht, daß seine Relation aus einer unmittelbaren Benutzung des Matthäus entstand, auch dadurch bestätigt, daß selbst die Vertreter der entgegengesetzten Ansicht im Folgenden den weit vorherrschenden Gebrauch des Matthäus zugeben müssen? Ist es denn so „leicht begreiflich", daß Markus hier von seiner bisherigen Hauptquelle fast ganz abgegangen sein, in dem reichen Abschnitt des Lukas gar nichts der Mittheilung Werthes gefunden haben soll? Sollen ihn hier wieder die zahlreichen Reden zurückgeschreckt haben? Er fand in diesem Abschnitt ja aber auch Erzählungen vor. Es wiederholt sich in der That hier nur im Großen die im Kleinen schon früher bemerkliche Erscheinung, daß gerade von denjenigen Abschnitten, in denen sich die Eigenthümlichkeit und Selbständigkeit des Lukas darstellt, gar kein Einfluß auf Markus zu erkennen ist, und diese Erscheinung ist gewiß für die herrschende Ansicht bedenklich. Versuchen wir also, ob sich auch hier die Darstellung des Markus, ohne Vermittelung des Lukas, aus Matthäus allein erklären sollte.

Mit Matth. 19, 1—12 (Lukas fehlt) läßt Mark. 10, 1—12 Jesum durch Peräa nach Judäa reisen und hier den Pharisäern die Ehescheidungsfrage beantworten. Weil er gleich V. 2 die Pharisäer fragen läßt, ob es erlaubt sei, das Weib zu entlassen, ohne die genauere Bestimmung Matth. 19, 5: κατὰ πᾶσαν αἰτίαν hinzuzufügen, so bemerkt de Wette Einl. S. 168, diese Auslassung raube der Frage ganz die geschichtliche Haltung,

weil ja bei den Juden das Recht, das Weib zu entlassen, gar nicht in Streit lag.[1]) Allerdings zeigt sich uns hier der römische Standpunct des Evangelisten, wie de Wette a. a. O. S. 189 treffend bemerkt, 10, 23 (soll heißen 10, 2. 3) setze die römische Ehescheidung voraus. Während nun Jesus bei Matthäus zuerst auf das uranfängliche Verhältniß von Mann und Weib (Gen. 2, 24) zurückgeht und dann V. 8 f. den aus dem mosaischen Gesetz hergenommenen Einwand der Pharisäer (V. 7) beantwortet, so fragt er bei Markus dieselben sogleich nach dem mosaischen Gesetz und stellt V. 5 f. dessen Bestimmung als eine nur temporäre dar, welche nicht von Anfang an bestand. Abweichend von Matthäus läßt er ferner V. 10 f. im Hause die Jünger dieselbe Frage an Jesum richten und sie von Jesu privatim beantwortet werden. Während Jesus nach Matthäus V. 9 die Ehescheidung noch für den Fall des Ehebruchs erlaubt, verbietet er sie bei Markus V. 11. 12 ohne diese Einschränkung, aber zugleich in einer Weise, welche, wie de Wette a. a. O. gleichfalls treffend bemerkt, offenbar den römischen Standpunct des Evangelisten beurkundet. Der Bericht des Markus, sagt Meyer z. d. St., legt Jesu in den Mund, was bei Hellenen und Römern Sitte war, nämlich daß auch die Frau der entlassende Theil sein konnte,[2]) was der jüdischen Frau nicht zustand (Deut. 24, 1, Joseph. Antt. XV, 7, 10). Alles dieses spricht einerseits für die auch von mir behauptete Nicht-Ursprünglichkeit des Markus, im Vergleich mit Matth., aber auch dafür, daß Markus nicht ohne Selbständigkeit und Eigenthümlichkeit dem Matthäus folgte, so daß wir bei Eigenthümlichkeiten, die ihm mit Lukas gemeinsam sind, wenigstens nicht von vorn herein glauben dürfen, sie müssen aus Lukas entlehnt sein. — Erst bei der folgenden Erzählung von der Segnung der Kinder (10, 13—16, vgl. Matth. 19, 13—15,

1) Vergl. Saunier a. a. O. S. 120.

2) Vergl. Meyer zu 1 Kor. 7, 13.

Lukas 18, 15—17), die Markus nicht ohne Anschaulichkeit (V. 16: ἐναγκαλισάμενος, vgl. 9, 36) erzählt, tritt der Parallelismus mit Lukas wieder ein. Es ist beachtenswerth, daß Markus und Lukas hier gleichmäßig den Ausspruch über die Nothwendigkeit, den Kindern gleich zu werden, den sie an der Matth. 18, 3 parallelen Stelle übergangen haben, in einer Modification einfügen (Markus 10, 15, Lukas 18, 17), und es läßt sich wenigstens ebenso gut denken, daß Markus, dessen Eigenthümlichkeit in dem malerischen Zug der Umarmung sich auch dort findet, in dieser Hinsicht ursprünglich ist, als daß er Matthäus und Lukas combinirt haben sollte. — Mit Matthäus 19, 16—30, Lukas 18, 18—30 erzählt Markus ferner 10, 17—31 die Geschichte von dem reichen Jüngling, den er sehr anschaulich zu Jesu hinzulaufen und vor ihm knieen läßt (V. 17). Eigenthümlich ist ihm hier V. 21 die Angabe, daß Jesus den Jüngling lieb gewann, und der Zusatz von ἄρας τὸν σταυρόν zu ἀκολούθει μοι. In diesem Zusatz, den man immerhin mit de Wette Einl. S. 168 als einen eingemischten fremdartigen Bestandtheil (vergl. 8, 34, Matth. 16, 24) bezeichnen mag, zeigt sich uns jedenfalls wieder die malerische Anschaulichkeit des Markus. Auch darauf muß man aufmerksam machen, daß Markus V. 24 dem mit Matth. V. 24, Lukas V. 25 gemeinsamen Ausspruch, wie schwer es für Reiche sei, in das Himmelreich einzugehen (V. 25), die mildernde Erläuterung πῶς δύσκολόν ἐστι τοὺς πεποιθότας ἐπὶ τοῖς χρήμασιν κτλ. vorangehen läßt. Der Text des Markus V. 30 findet sich verkürzt bei Lukas V. 30, welcher den Uebergang, mit dem Matth. V. 31 zu der Parabel von den Arbeitern im Weinberg hinüberleitet, und den Markus V. 31 noch beibehält, schon ganz ausläßt. — Mit gleichmäßiger Uebergehung dieser Parabel (Matth. 20, 1—16) treffen Markus (10, 32—34) und Lukas (18, 31—34) mit Matth. 20, 17—19 sogleich wieder in der dritten Vorherverkündigung des Todes und der Auferstehung zusammen, wo nur Lukas hinzufügt, daß die Jünger das Wort Jesu nicht verstanden. Während aber Markus

(10, 35—45) dem Matth. (20, 20—28) weiter in dem Abschnitt von der Anmaßung der Söhne des Zebedäus folgt, so läßt Lukas diese Erzählung wieder ganz aus, oder vielmehr, er reservirt sie, wie wir sehen werden, für einen späteren Abschnitt (22, 24 f.). Eigenthümlich ist dem Markus V. 38. 39 hier die Erwähnung der (Blut-) Taufe Jesu. In derselben Reihenfolge erzählen alle drei Synoptiker (Matth. 20, 29—34, Markus 10, 46—52, Lukas 18, 35—45) die Blindenheilung in Jericho. Aber Matthäus läßt Jesum hier, als er mit seiner Begleitung die Stadt verläßt (*ἐκπορευομένων αὐτῶν ἀπὸ Ἰεριχώ*), zwei Blinde heilen, die ihm dann weiter nachfolgen. Markus läßt dieselbe Heilung zwar auch noch bei dem Auszug aus Jericho stattfinden, aber nur einen Blinden geheilt werden, den er Bartimäus nennt. Lukas weiß zwar auch, wie Markus, nur von der Heilung eines Blinden, aber er entfernt sich darin noch weiter von Matthäus, daß er dessen Heilung vor den Einzug in die Stadt setzt (*ἐν τῷ ἐγγίζειν αὐτὸν εἰς Ἱερ.*). Die Annahme eines solchen stufenmäßigen Fortschritts der drei Relationen ist wenigstens ebenso statthaft, als die gewöhnliche, daß Markus die beiden anderen combinirt habe. Daß er nur einen Blinden kennt, ist bei ihm viel durchsichtiger, weil er zugleich dessen Namen anzugeben weiß. Ebenso natürlich scheint sich mir die Voranstellung des Lukas aus dem besonderen Zwecke dieses Evangelisten zu erklären, weil er nämlich an den Durchgang und Aufenthalt Jesu in dieser Stadt die ihm eigenthümliche Erzählung vom Zöllner Zachäus (19, 1—10) knüpft. Ist nicht auch Zachäus ein (geistig) Blinder, so daß auch Lukas gewissermaßen, wie Matthäus, zwei Blindenheilungen erzählt, und weil er die geistige in den Aufenthalt oder das *διέρχεσθαι* durch die Stadt verlegen muß, oder weil er gleich anfangs diese Erzählung hinzuzufügen, den vorgefundenen Berichten anzuhängen beabsichtigt, die leibliche Heilung vor den Eintritt in Jericho zurückstellt? Jedenfalls scheint diese Differenz mit dem Zusatz, den er allein giebt, zusammenzuhängen. Vor den Einzug in Jerusalem stellt nun Lukas in

einer besonderen Tendenz[1]) die Parabel von den anvertrauten Talenten (19, 11—28), welche Matthäus in ihrer ursprünglichen Stellung erst 25, 14—30 in den eschatologischen Reden giebt. Diese eigenthümliche Einschaltung des Lukas hat noch gar keinen Einfluß auf Markus, welcher, ohne von diesem Abschnitt des Lukas irgend Kenntniß zu verrathen, 11, 1—10 mit Matth. 21, 1—11 fortfährt, den Einzug Jesu in Jerusalem zu erzählen. Wenn er hier auch im Ausdruck, wie V. 2 bei der Erwähnung des Eselfüllens, *ἐφ' ὃν οὐδεὶς ἀνθρώπων κεκάθικε*, ziemlich mit Lukas (V. 30), im Unterschied von Matthäus, zusammentrifft, so hat er doch gerade den Zug, in welchem die lukanische Darstellung (19, 39—44) so charakteristisch ausläuft,[2]) das Weinen und die Wehklage über das Schicksal von Jerusalem, weil es den Weg des Heils nicht erkennt, noch gar nicht, und es bestätigt sich also auch hier die Wahrnehmung, daß gerade die Züge, in denen sich der Charakter und die Tendenz des Lukas am unverkennbarsten ausspricht, nicht bloß über Matthäus, sondern auch über Markus hinausgehen. Aber den Schlußvers dieser Erzählung (V. 10) nennt de Wette Einl. S. 168 eine Abschwächung, und in dem Exeg. Hdb. lesen wir, daß nicht bloß die kritisch verdächtigen Worte *ἐν τῷ ὀνόματι κυρίου* hier ganz unschicklich sind, weil sie *βασιλεία* von *τοῦ — Δαβίδ* trennen, sondern daß dieser dem Markus eigene, aus Lukas *εὐλογημένος — βασιλεύς* gesponnene Parallelsatz selbst unpassend ist. Eine Abschwächung mag man es nennen, wenn Markus nur von einer kommenden *βασιλεία* statt eines persönlichen *βασιλεύς* redet; aber ist es nicht für Markus significant, daß die Juden jetzt den Anbruch des wiederhergestellten davidischen Reiches begrüßen? Ist der Ausdruck des Markus nicht

1) Nämlich, um die Einzugsscene Jesu als des Königs der Juden in Jerusalem durch die Hervorhebung einer erst in fernerer Zukunft zu erwartenden Wiederkunft Christi zu neutralisiren. Vgl. Ritschl Evang. Marcions S. 100. 268 f., Baur Krit. Untersuch. über die kanon. Evang. S. 408, meine Krit. Untersuch. S. 466 f.

2) S. meine Krit. Untersuch. S. 467.

aus der von Matth. 21, 9 beibehaltenen Psalmstelle (118, 26) ganz erklärlich? und ist es nicht ebenso gut möglich, daß Lukas, dessen Ausdruck hier zuletzt ganz an 2, 14 anklingt, den persönlichen *βασιλεύς* zuerst einführte? Etwas Entscheidendes für das Abhängigkeitsverhältniß bietet dieser Vers nicht dar. Im Folgenden, wo unverkennbar der selbständige Pragmatismus des Markus hervortritt, muß sogar Saunier S. 129 seine Unabhängigkeit anerkennen und ihm das Zeugniß des besten Zusammenhangs und einer trefflichen Ordnung geben. Seine Abweichungen seien der Art, daß sie nur dazu dienen können, die Geschichte in ein richtigeres Licht zu stellen, und tragen das Gepräge der Wahrheit so stark an sich, daß man kein Bedenken tragen dürfe, dem Markus hier den Vorzug zu geben. Diese Differenzen bestehen aber wesentlich darin, daß er der Austreibung der Käufer aus dem Tempel eine andere Stellung giebt, und daß er den Verlauf der Geschichte vom verdorrten Feigenbaum, die Lukas ganz ausläßt, in verschiedene Zeitmomente vertheilt, da hingegen Matthäus dies in einem Stück und auch einen Zeitmoment erfüllend erzählt. Während die beiden anderen Evangelisten (Matth. 21, 12 f., Luk. 19, 45 f.) erzählen, Jesus sei am Abend nach seiner Ankunft in Jerusalem noch in den Tempel gegangen und habe hier die Verkäufer daraus vertrieben, worauf Lukas (19, 47. 48) eine allgemeine Formel über die Thätigkeit Christi in jener Zeit, Matthäus hingegen (21, 14—22) erst Heilungen, dann eine Disputation mit den Pharisäern, endlich den Gang Jesu nach Bethanien, um dort die Nacht zuzubringen, folgen läßt: so vermeide Markus die Unwahrscheinlichkeit, daß alles dieses noch an dem Tage der Ankunft vorgefallen sei, lasse Jesum zwar noch an demselben Abend in den Tempel gehen, aber füge ausdrücklich hinzu, daß er ihn bald, als es Abend war (11, 11), wieder verließ, sich nach Bethanien begab, am anderen Morgen wieder in die Stadt kam und dann den Tempel reinigte (11, 15—17). In diesem zweiten Einzug findet Saunier, gewiß mit Unrecht, eine Bestätigung von Joh. 12, 1—16, als ob die hier erzählte

Salbung in das erste Nachtlager zu Bethanien, und der Einzug von Bethanien aus (bei Joh. offenbar der erste) mit dem zweiten von Markus erzählten zusammenfiele. Auch darin sei Markus besser unterrichtet, als seine beiden Nebenmänner, daß er die Verfluchung des Feigenbaums am Morgen und das Bemerktwerden seiner Verdorrung am Abend bestimmt trenne und unterscheide, wogegen es für seine spätere Abfassung spreche, daß von seiner genaueren Erzählung in die Darstellung seiner beiden Nebenmänner nichts hinübergekommen sei. Ich muß diese Eigenthümlichkeiten des Markus wenigstens dafür geltend machen, daß er überhaupt nicht der sclavische Epitomator war, der seinen Vorgängern blind, ohne voraus zu sehen, gefolgt sein soll. Hat de Wette treffend und geistreich die Eigenthümlichkeit des Markus hervorgehoben, daß er in den wunderbaren Vorgang (vgl. 8, 24 f.) eine gewisse Aufeinanderfolge zu bringen liebe, so hat derselbe Evangelist auch hier ein besonderes Interesse, den Feigenbaum nicht sogleich (Matth. 21, 19. 20) verdorren zu lassen, sondern die Verfluchung und ihren Erfolg, wenigstens dessen Bemerktwerden, bestimmt, auch zeitlich zu trennen. Nur durch diese schriftstellerische Tendenz ist demnach die ganze abweichende Darstellung des Markus hervorgerufen, welcher, um die Verfluchung und ihren Erfolg an den Morgen und an den Abend eines Tages vertheilen zu können, die Tempelreinigung erst am Tage nach dem Einzuge vor sich gehen läßt.[1]) — Markus giebt nun 11, 27 — 12, 12, im Einklang mit Matth. 21, 23 — 46, Lukas 20, 1 — 19 die Antwort Jesu auf die verfängliche Frage, in welcher Machtvollkommenheit er handle, und die Parabel von den rebellischen Weingärtnern, übergeht aber die auch von Lukas (14, 16 — 24) schon anticipirte Parabel Matth. 22, 1 — 14 vom königlichen Mahl.

---

1) Einer weniger glücklich motivirenden Tendenz verdankt die Erwähnung 11, 13: *οὐ γὰρ ἦν καιρὸς σύκων* ihren Ursprung, über welche de Wette sehr hart geurtheilt hat. In dem Exeg. Handb. nennt er diesen Zusatz „schlechthin unlogisch", in der Einl. S. 177 „widersinnig."

Am Schluß jener Parabel stimmt Markus 12, 12 so auffallend in einem ungenauen Ausdruck mit Lukas 20, 19 überein, daß ein schriftstellerisches Abhängigkeitsverhältniß zwischen Beiden außer Zweifel sein muß. Beide Evangelisten, nur Lukas ausführlicher, schildern hier den Eindruck des Gleichnisses auf die Gegner Jesu, welche, wie Markus sagt, ἐζήτουν αὐτὸν κρατῆσαι, καὶ ἐφοβήθησαν τὸν ὄχλον· ἔγνωσαν γάρ, ὅτι πρὸς αὐτοὺς τὴν παραβολὴν εἶπε. Wenn hier die Begründung ἔγνωσαν γάρ sich nicht auf das zunächst vorhergehende ἐφοβήθησαν, sondern auf ἐζήτουν bezieht, so finden wir dieselbe Härte auch bei Lukas, wo dieselben Worte gleichfalls, trotz des unmittelbar vorhergehenden Satzes καὶ ἐφοβήθησαν τὸν λαόν, auf ἐζήτησαν sich zurückbeziehen. Diese Unangemessenheit, welche in dem Evang. Marcions durch Auslassung der Parabel ganz vermieden wurde, bot den Vertheidigern der Urlukas-Hypothese ein sehr scheinbares Argument dar,[1]) und bei der herrschenden Ansicht von dem Verhältniß zwischen Markus und Lukas durfte man nur annehmen, daß Markus sich an den kanonischen Lukas gehalten habe.[2]) Ist aber nicht auch das Umgekehrte denkbar, daß diese Unangemessenheit von Markus zu Lukas überging? Mit dem Vorhergehenden ist diese Angabe bei Markus dadurch innig verknüpft, daß derselbe die Parabel nicht, wie Lukas 20, 9, an das Volk, sondern an die 11, 27 zu Jesu gekommenen Hohenpriester, Schriftgelehrten und Aeltesten gerichtet sein läßt (wie Matth. 21, 33), und deßhalb hier nicht, wie Lukas 20, 19, noch besonders anzugeben braucht, daß diese Leute es waren, welche Jesum zu fangen suchten, und seine Darstellung erhält dadurch eine sehr angemessene Abrundung, daß er nun eigenthümlich von denselben

---

1) Darüber s. m. Krit. Unters. S. 467 f.

2) Dieses Argument trugen daher die Gegner jener Hypothese vor, de Wette Einl. S. 121, der sächsische Anonymus in seinem offenen Sendschreiben an Prof. Dr. Baur, Zürich 1848, S. 51, dem Baur (Theol. Jahrb. 1849, S. 328) hierin Recht geben mußte.

Gegnern, die zu Jesu gekommen waren, hinzufügt: καὶ ἀφέντες αὐτὸν ἀπῆλθον. Für die Ursprünglichkeit des Markus spricht aber auch noch ein fernerer Umstand. Abweichend von Matthäus 21, 14—16 hatte Markus 11, 18 schon unmittelbar an die Tempelreinigung die Bemerkung geschlossen, daß die Hohenpriester und Schriftgelehrten Jesum umbringen wollten, aber das Volk fürchteten, das wegen seiner Lehre an ihm hing. Obgleich nun auch Lukas 19, 47. 48 an dieser Stelle wesentlich dasselbe sagt, so ist doch bei Markus allein die Gleichförmigkeit des Ausdrucks mit unserer fraglichen Stelle bemerkbar.[1]) Spricht nicht diese Gleichförmigkeit des Ausdrucks, welche wir nur bei Markus finden, dafür, daß auch 12, 12 aus seiner Feder ursprünglich herrührt? Gerade dann, wenn Markus hier eine frühere Formel wiederholte, die ihm also schon geläufiger geworden war, erklärt sich auch die etwas nachlässige Begründung, in welcher sie in Eins zusammengefaßt wird, am besten. — Bei Markus folgen nun, wie bei den anderen Synoptikern, fernere Streitfragen, und zwar 12, 13—17 die Rede über den Zinsgroschen, parallel mit Matth. 22, 15—22, Luk. 20, 20—26, dann 12, 18—27, parallel mit Matth. 22, 23—33, Luk. 20, 27—40, die den Sadducäern gegebene Entscheidung über die Auferstehung, dann 12, 28—34 (vgl. Matth. 22, 34—40) die Antwort über das größeste Gebot, welche Lukas hier deßhalb nicht geben kann, weil er sie, gewiß nicht angemessen, weit früher in dem ihm eigenthümlichen Abschnitt 10, 25—27 anticipirt hat. Eigenthümlich ist bei Mark. 12, 13 die Angabe, daß außer den Pharisäern auch die Herodianer über den Census fragten, und bei der Auferstehungsfrage 12, 27 die bestimmtere Zurückbeziehung auf die Worte über den Irr-

1) Mark. 11, 18: καὶ ἤκουσαν οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ ἀρχιερεῖς, καὶ ἐζήτουν πῶς αὐτὸν ἀπολέσουσιν· ἐφοβοῦντο γὰρ αὐτόν, ὅτι πᾶς ὁ ὄχλος ἐξεπλήσσετο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ. Vgl. 12, 12: καὶ ἐζήτουν αὐτὸν κρατῆσαι, καὶ ἐφοβοῦντο τὸν ὄχλον· ἔγνωσαν γάρ, ὅτι πρὸς αὐτοὺς τὴν παραβολὴν εἶπε. Lukas 19, 48 setzt an die Stelle des Fürchtens die Worte: καὶ οὐχ εὕρισκον τὸ τί ποιήσωσιν.

thum der Fragenden. Die Berührungen mit Lukas, welche auch diese Abschnitte des Markus darbieten (vgl. Mark. 12, 26 mit Luk. 20, 37 f.), sind nicht entscheidend; aber wohl soll die Rede vom größesten Gebot, welche Markus sehr ausführlich und eigenthümlich erzählt, seine Abhängigkeit von Matthäus und Lukas unverkennbar verrathen. Wenn nämlich Markus 12, 34 diese Rede mit den Worten schließt: καὶ οὐδεὶς οὐκέτι ἐτόλμα αὐτὸν ἐπερωτῆσαι, so sind dieselben, wie de Wette Einl. S. 169 bemerkt, wohl bei Lukas 20, 40, woher sie genommen sein sollen, passend, aber nicht hier, nachdem der Schriftgelehrte freundlich gefragt und freundliche Antwort erhalten hat. Auch Schwegler drückt Nachapost. Zeit I, S. 465 seine Befremdung über diese „Ungeschicklichkeit" aus. Man staune, wie dieser Schlußsatz, der in dem vorliegenden Zusammenhang ganz unmotivirt, ja widersinnig erscheine, hierher komme. Unmöglich könne er von der Hand des ersten Concipienten hierher gestellt sein, er sei erst später aus seinem ursprünglichen Orte Matth. 22, 46 oder auch Luk. 20, 40 hierher gerückt, ein Beweis, daß das Gespräch vom größesten Gebot erst durch Markus vermöge einer mißverständlichen Auffassung seiner Bedeutung in das abgerundete und geschlossene Ganze des Lukas eingeschoben sei.[1]) Aber sollte man an der Vorwegnahme der ganzen Erzählung, die sich Lukas erlaubt hat, nicht weit mehr Anstoß nehmen, als an diesem vereinzelten Ausdruck des Markus? Dieser Schlußsatz ist aber überhaupt nicht vereinzelt, sondern im Zusammenhang der ganzen Schilderung des Conflicts mit den jüdischen Stimmführern aufzufassen. Er bildet offenbar den Schluß aller an Jesum gerichteten versänglichen Fragen, und steht daher bei Matthäus, wo Jesus dieses Verfahren zuletzt dadurch erwidert, daß er (22, 41 — 46) die versammelten Pharisäer durch die Frage über das Verhältniß des Messias zu David in die Enge treibt, an der vollkommen richtigen und passen-

1) Auch Baur erklärt Krit. Unt. S. 556 diesen Schlußsatz des Markus für sehr unpassend.

den Stelle. Markus weicht aber von Matthäus darin ab, daß er diesen Worten gar nicht mehr dieselbe Beziehung und Bedeutung giebt, sie von den Wechselreden mit den Pharisäern und Sadducäern lostrennt und als Lehrvortrag an das Volk im Tempel über eine Meinung der in der dritten Person angeführten Schriftgelehrten (12, 35), der dann auch bei dem Volke Anklang findet (V. 37), darstellt. Deßhalb konnte er jene Schlußformel hier nicht stehen lassen, sondern mußte sie einen Schritt zurück, an das Ende der Rede über das größeste Gebot stellen, wo sie freilich nicht recht passend ist. Aber ganz unpassend ist sie auch hier nicht, wenn man sie nur, ähnlich wie 12, 12 das ἔγνωσαν γάρ, nicht bloß auf das unmittelbar Vorhergehende bezieht, sondern in ihrer allgemeineren Bedeutung als Schluß aller vorher erzählten Fragen, die an Jesum gerichtet wurden, faßt. Ist dieselbe nun bei Markus nur einen Schritt zurückgestellt, so bei Lukas gar zwei Schritte, weil dieser Evangelist die Rede vom größesten Gebot schon anticipirt hat, und eben deßhalb wird man ihm diesen Vorzug einer passenderen Stellung der Worte zu dem zunächst Vorhergehenden nicht sehr hoch anrechnen dürfen, weil sie nur durch eine ähnliche Auslassung, wie Luk. 9, 50 f., veranlaßt ist. Der Ausdruck des Luk. 20, 40 stimmt allerdings ziemlich mit Mark. 12, 34 überein; aber man lasse sich nur durch die Vorliebe für ihn nicht blenden, die Unangemessenheit zu verkennen, welche die bei ihm sogleich 20, 41 f. folgende Rede über den Messias als Sohn und Herrn Davids darbietet. Obgleich nun die Debatten mit den jüdischen Stimmführern eigentlich geschlossen sein sollten, so läßt Lukas gleichwohl diese Worte nicht, wie Markus allein passend, als Lehrvortrag an das Volk, sondern mit Matthäus als Gegenfrage an die Schriftgelehrten (πρὸς αὐτούς) gerichtet sein.[1])

1) Auch das ist nicht ganz passend und wohl eine Andeutung der sonst übergangenen Frage des Schriftgelehrten (Mark. 12, 28), daß Lukas 20, 39 auf die Streitrede mit den Sadducäern plötzlich die Antwort einiger γραμματεῖς folgen läßt: Διδάσκαλε, καλῶς εἶπας, die ganz an Markus 12, 32 erinnert. Sollten diese Worte nicht auch bei Lukas Ausdruck des

Man nehme den Fall an, daß diese Darstellung dem Markus eigen wäre: wie würde man sie als eine augenscheinliche Combination der beiden anderen Relationen benutzen! Die Rede Jesu über die Schriftgelehrten ist bei Markus 12, 38—40 ebenso verkürzt, wie bei Lukas 20, 45—47; aber gleich die folgende, diesen beiden Evangelisten eigenthümliche Erzählung von dem Scherflein der Wittwe (Markus 12, 41—44, Lukas 21, 1—4) ist bei Markus anschaulicher und ausführlicher erzählt, wie auch Saunier S. 138 anerkennen muß. Dieser ganze Abschnitt von der Wirksamkeit Jesu in Jerusalem schließt nun auch bei Markus C. 13 mit der eschatologischen Rede (vgl. Matth. C. 24. 25, Luk. 21, 5—38), welche Markus und Lukas wieder ziemlich in demselben Umfang und mit wesentlichen Berührungen (z. B. die gleichmäßige Umstellung Mark. 13, 10 f., Luk. 21, 16 f., im Vergleich mit Matth. 24, 9 f.) mittheilen. Von den beiden Unangemessenheiten, welche de Wette Einl. S. 169 in dieser Rede hervorhebt, ist die erste für unsere Aufgabe gleichgültig, weil sie nur eine Abhängigkeit von Matthäus beweisen würde. Nämlich V. 4 soll sich das *πάντα* am besten durch einen Seitenblick auf Matthäus erklären, der die Jünger nicht nur nach der Zeit der Zerstörung des Tempels, sondern auch der Zukunft Christi fragen lasse. Uebrigens verdient hier Meyer's Bemerkung Beachtung, daß das Verhältniß der Ausdrücke *πότε ταῦτα, πάντα ταῦτα* klimaktisch sei. Aber V. 10 hat sich Markus, wie de Wette meint, durch das sowohl Luk. 21, 13, als Matth. 24, 14 vorkommende W. *μαρτύριον* verleiten lassen, diesen Vers heraufzunehmen, da er nur bei Matthäus die richtige Stelle habe. Markus könnte freilich nur ein ganz secundärer Schriftsteller sein, wenn er sich durch

---

Wohlgefallens über die den Sadducäern gegebene Entscheidung sein? und ist in diesem Falle nicht auch bei Lukas die V. 40 folgende Erwähnung, daß sie nicht mehr wagten, Jesum zu fragen, wenigstens eben so unmotivirt, als bei Markus 12, 34? Daß sich übrigens in dem charakteristischen Abschnitt des Markus 12, 28 f. die Spur des Ueberarbeiters nicht verfolgen lasse, muß selbst de Wette Einl. S. 178 anerkennen.

solche Aeußerlichkeiten und Zufälligkeiten hätte bestimmen lassen! Aber man glaube doch nicht, daß man in dieser Weise seine Abweichung erklärt habe. Weil bei Luk. V. 13 die Worte ἀποβήσεται δὲ ὑμῖν εἰς μαρτύριον stehen, soll Markus sofort auf Matth. V. 14 verfallen sein, wo gesagt wird, es werde das Evangelium in der ganzen Welt verkündigt werden εἰς μαρτύριον πᾶσι τοῖς ἔθνεσι! Je mehr man auch hier auf die eigenthümliche Tendenz der einzelnen Evangelisten achtet, desto mehr muß sich hier das angenommene Verhältniß zwischen Markus und Lukas geradezu umkehren. Während Matthäus auch darin seinen palästinensischen Standpunct verräth, daß er zuerst in Judäa Verfolgungen der Christen und das Viele verführende Auftreten falscher Propheten erwähnt, und erst auf diese innerjüdischen Begebenheiten die weitere Verbreitung des Evangelium in der ganzen Welt V. 14 f. folgen läßt: so hat ein Evangelist, wie Markus, der nicht bloß überhaupt so deutlich seinen römischen Standpunct verräth, sondern auch gerade hier V. 18 durch die Auslassung des für Matth. V. 20 charakteristischen σαββάτῳ eine viel weitere Entfernung von dem specifisch Jüdischen beurkundet, sehr begreiflich gar nicht das Interesse, die bloß innerjüdischen Verfolgungen hervorzuheben, und es ist daher für ihn ganz angemessen, daß er schon mit V. 9 in ihrer Schilderung abbricht und durch Voranstellung von V. 10 und 11 (vgl. Matth. V. 14) die eigentliche Stärke des Hasses und der Verfolgung in den weiteren Umkreis der Heidenwelt verlegt. Wenn nun Lukas zwar wesentlich dieselbe Umstellung darbietet, aber indem er gerade ihre Pointe, die Verbreitung des Christenthums über die Grenzen von Judäa ausläßt, oder V. 13 abschwächt, so gilt mir dieses Sachverhältniß als ein besonders schlagendes Argument dafür, daß nicht Markus den Lukas, sondern Lukas den Markus benutzte, und eine Unterscheidung zwischen inner- und außerjüdischen Verfolgungen, die für seinen universalistischen, pauliniſchen Standpunct gar keine Bedeutung haben konnte, nun gänzlich aufgiebt. Je augenscheinlicher gerade hier in dem Verhältniß der drei

Synoptiker eine Klimax hervortritt, desto mehr bestätigt sich hier unsere Ansicht über die mittlere Stellung des Markus.[1]) Also auch in diesem Abschnitt hat sich unsere Grundansicht durchaus bewährt.

8. Markus C. 14—16.

Der letzte Abschnitt der evangelischen Geschichte umfaßt alle Begebenheiten von dem bestimmten Beschluß der jüdischen Obrigkeit, Jesum gefangen zu nehmen und zu tödten, bis zu dem Schluß, also die unmittelbaren Vorgänge vor der Gefangennehmung, die Verurtheilung und den Kreuzestod, die Auferstehung und die Himmelfahrt. Kürzer, als Matth. 26, 1—5, aber ausführlicher, als Luk. 22, 1. 2, erzählt Mark. 14, 1. 2 jenen Beschluß der Hohenpriester und Schriftgelehrten, dann gleichfalls im Einklang mit Matth. 26, 6—13, die Salbung in Bethanien (14, 3—9), welche bei Lukas hier deßhalb fehlt, weil sie in einer eigenthümlichen Form weit früher (7, 36—50) gesetzt ist.[2]) Markus wird also auch hier durch die Abweichungen des Lukas gar nicht afficirt. Darauf folgt Mark. 14, 10. 11 (vgl. Matth. 26, 14—16, Luk. 22, 3—6) die Uebereinkunft des Judas mit den Hohenpriestern, Jesum zu verrathen. Auch bei der Darstellung des Abschieds-Paschamahls (14, 12—25, vgl. Matth. 26, 17—29) finden wir gleichfalls gar keinen Einfluß der charakteristischen Eigenthümlichkeiten der lukanischen Darstellung (22, 7—23). Er weiß nichts von der bei Lukas

---

1) Während Markus V. 28 mit Matthäus V. 32 Jesum ununterbrochen fortfahren läßt, die Parabel vom Feigenbaum erzählen zu lassen, so zeigt sich der eigenthümliche Pragmatismus des Lukas weiter darin, daß er diese Parabel durch die Bemerkung V. 29: *καὶ εἶπε παραβολὴν αὐτοῖς* von dem unmittelbaren Zusammenhang mit dem Vorhergehenden losreißt.

2) Eigenthümlich ist hier V. 3 der Ausdruck *ἀλάβαστρον μύρου νάρδου πιστικῆς πολυτελοῦς*, und V. 5 die Angabe der 300 Denare. Das Evang. Joh. 12, 3. 5 hat sich nicht bloß diese Angabe, sondern auch jenen Ausdruck im Wesentlichen angeeignet.

V. 15—18 so absichtsvoll hervortretenden Losreißung des jüdischen Paschamahls von der christlichen Eucharistie[1]) und bietet keinen Anklang an die paulinische Form der Einsetzungsworte (Luk. V. 19 f.) dar. So wenig also von den großen und bedeutungsvollen Eigenthümlichkeiten des Lukas bei Markus etwas zu entdecken ist, so soll dieser nach de Wette Einl. S. 169 doch in einer Kleinigkeit jene Darstellung voraussetzen. Nämlich V. 12 f. folge Markus erst dem Matthäus darin, daß er die Jünger fragen läßt, nachher dem Lukas darin, daß er von einer Absendung zweier Jünger spricht, so daß man die Antwort auf jene Frage vergeblich erwarte. Es ist nun richtig, daß Matthäus auf die Frage der Jünger, wo sie das Pascha bereiten sollen, Jesum V. 18 für alle Jünger eine Anweisung geben läßt, während er nach Markus dieselbe Anweisung nur an zwei von ihnen richtet. Wenn man hier eine Antwort Jesu auf jene Frage sucht, so darf man doch wohl diese Anweisung, auch wenn sie nur zwei Jünger speciell betraf, als eine solche zugleich allgemeine Antwort ansehen. Ich würde es schon als eine Antwort ansehen, wenn ein Vater, der von seinen Kindern über etwas gefragt war, nun einem Kinde speciellen Auftrag giebt. Man darf den Markus auch nicht gar zu kleinlich kritisiren. Und darf nicht mit demselben, wenn nicht mit größerem Rechte behauptet werden, daß Lukas die Abweichung des Markus, in der Absicht größerer Abrundung, noch weiter geführt hat, wenn er Jesum gleich anfangs den Petrus und Johannes, um ihm das Pascha zu bereiten, absenden und dann diese beiden Jünger noch nach dem Local fragen läßt (V. 8, 9)? Solche Behauptungen, wie die in dieser Stelle gefundene Combination des Markus haben ja ihren eigentlichen Nerv nur darin, daß sie den durchaus secundären Charakter des Markus immer schon voraussetzen und in den Text hineintragen. Auch darin ist Lukas gewiß nicht im Vortheil und ganz einflußlos auf Markus, daß er an das heilige Mahl den Rangstreit der Jünger, den er

1) S. m. Krit. Unters. S. 472 f.

an der richtigen, früheren Stelle, wo ihn Markus 10, 35 f. noch darbietet, übergangen hat, und die Vorhersagung der dreimaligen Verleugnung des Petrus in einer eigenthümlichen Form anschließt.[1]) Die Vorhersagung der Verleugnung giebt Markus vielmehr noch ganz, wie Matth. 26, 30—35, bei dem Auszug nach dem Oelberg (14, 26—31), den Lukas nun ganz nackt erwähnen muß. Ebenso stimmt Markus in der Darstellung der Nacht auf dem Oelberge (14, 32—42) noch wesentlich mit Matth. 26, 36—46 überein, während Lukas theils kürzer, theils eigenthümlich, wie über den Blutschweiß, erzählt (22, 40—46). Aber das Gebet Jesu V. 36 hebt de Wette als einen ferneren Verstoß des Markus hervor. Die Anrede Ἀββᾶ ὁ πατήρ giebt ihm in dem Exeget Handb. zu folgender Bemerkung Veranlassung: „אַבָּא aus einer aram. Gebetsformel; bei Paulus Röm. 8, 15, Gal. 4, 6 scheint es unwillkürlich eingeflossen zu sein, Markus aber liebt sonst, Aramäisches einzumischen (5, 41, 7, 34)." Während nun aber Meyer diese Anrede nur daraus erklärt, daß אבא unter den griechisch redenden Christen die Natur eines Nom. propr. annahm, zu welchem die Inbrunst des Kindschaftsgefühls noch die appellative Anrede ὁ πατήρ hinzusetzte, und daß diese Zusammenstellung allmälig so solenn wurde, daß sie Markus durch ein unwillkürliches Hysteron proteron hier sogar schon Jesu in den Mund legte:[2]) so bezeichnet de Wette Einl. S. 168 wegen dieser Anrede, die doch höchstens den späteren kirchlichen Sprachgebrauch in die Worte Jesu hineingetragen haben würde, das Gebet bei Markus

1) Mit Recht hat Ritschl Evang. Marcions S. 110 diese Stellung des Rangstreits als einen Verstoß gegen alle historische Wahrscheinlichkeit bezeichnet; aber bei Lukas hängt diese Stellung wohl mit den gleich folgenden Worten über die Verleugnung des Petrus innig zusammen, so daß Petrus um so weniger in ausschließlichem Sinn als der erste Apostel gelten darf, wie ihn der Brief des Clemens vor den clem. Homilien C. 1 ausdrücklich nennt. Sonst vgl., was Ritschl selbst S. 188 über diese Stelle bemerkt hat.

2) Auch Meyer verwirft die gewöhnliche Ansicht, daß ὁ πατήρ Dolmetschungszusatz sei.

gar als „offenbar entstellt". Diese angebliche Entstellung ist für uns jedenfalls von geringer Bedeutung, weil sie, wie de Wette selbst sagt, nur im Vergleich mit Matth. 26, 39. 42 (welche beiden Verse Markus V. 35. 36 zusammenstellt) gilt, während Lukas die Angabe des Markus durch völlige Auslassung von V. 35 abkürzt. Bei der Gefangennehmung (14, 43—52, vgl. Matth. 26, 47—56, Luk. 22, 47—53) enthält Markus V. 51. 52 den ganz eigenthümlichen Zug, daß ein Jüngling aus der Begleitung Jesu, mit Verlust seines Obergewandes, fliehen mußte. Auch das Verhör vor dem Synedrium, wie es Markus 14, 53—68 erzählt, ist eigenthümlich, im Vergleich mit Matth. 26, 57—68, und ohne Einfluß der hier besonders abweichenden Relation des Lukas. Jene Eigenthümlichkeit tritt besonders in der Fassung des falschen Zeugnisses V. 58 (vgl. Matth. V. 61) hervor, wo die Bestimmungen *χειροποίητον* und *ἀχειροποίητον*, wie de Wette Ereg. Handb. bemerkt, an Hebr. 9, 11, AG. 7, 48 erinnern und aus der christlichen Gnosis entlehnt scheinen, im Vergleich mit Matth. jedenfalls nicht ursprünglich, nach Einl. S. 168 „glossematisch" sind.[1]) Auch Meyer erkennt in ihnen eine spätere Form der Tradition. Die Darstellung des Lukas 22, 54—71 unterscheidet sich hier hauptsächlich dadurch, daß er die Verleugnung des Petrus vor dem eigentlichen Verhör erzählt, während Matth. V. 69—75, Mark. V. 66—72 dieselbe jener Verurtheilung nachstellen. Obgleich also Markus von dieser Abweichung gar keine Spur verräth, so soll doch nach de Wette Einl. S. 169 die Stelle 14, 65 erst aus Luk. 22, 64 deutlich werden. Ueber diesen Vers bemerkt das Ereg. Handb., er sei aus Matth. 26, 67 f., Lukas 22, 64 combinirt, das *προφήτευσον* sei unbestimmt gelassen, doch schwerlich abweichend von den Parallelen im allgemeinen Sinne genommen. Diese Ansicht, welche de Wette verwirft, hält Meyer noch in der neuen Auflage seines Com-

1) Ueber die Bedeutung dieser Zusätze vgl. Baur Krit. Untersuchungen S. 141. 556.

mentars fest. Man solle nicht nach Matthäus und Lukas ergänzen: wer dich geschlagen hat, was Markus gar nicht sage, sondern das Wort ganz allgemein verstehen: weissage! was du als Messias können mußt! Man wolle Jesum durch das κολαφίζειν zum Weissagen bringen, und die Verhüllung des Gesichts sei bei Markus nur eine spotthafte Vermummung. Wie es sich auch mit dieser Ansicht verhalten mag, so kann man ja immer zugeben, daß auch bei Markus die so nahe liegende Voraussetzung zum Grunde liegt, daß das προφητεύειν eben die κολαφίζοντες angeben solle, ohne deßhalb diesem Evangelisten eine Undeutlichkeit zuzuschreiben, die nur durch Lukas aufgehellt werden könne. Darin, daß Lukas, der mit Markus die Verhüllung erzählt, das einfache προφήτευσον aus Matthäus (τίς ἐστιν ὁ παίσας σε;) näher bestimmt, darf man ja mit dem gleichen Rechte, wie man sonst über erläuternde Bestimmungen des Markus urtheilt, bei Lukas eine Combination der beiden anderen Berichte finden. Wenn Markus V. 72 mit offenbarer Beziehung auf die Verkündigung Jesu V. 30 ein zweites Hahnkrähen erwähnt, so bestätigt sich uns auch hierin seine Planmäßigkeit, welche immer schon das Folgende voraussieht, und das Vorhergehende nicht vergessen hat. — Markus C. 15 enthält, parallel mit Matthäus C. 27, Lukas C. 23, die Kreuzigung Jesu. Markus läßt hier mit Lukas die Erwähnung des Matthäus V. 3—10 über die Reue und das Ende des Verräthers aus und Jesum gleich von dem Synedrium zu Pilatus geschickt werden. Das Verhör vor Pilatus (V. 2—5) stimmt wesentlich mit Matthäus V. 11—14, ohne daß Markus von dem eigenthümlichen Bericht des Lukas, daß Pilatus Jesum zu Herodes schickte (V. 2—12), etwas wüßte, ebenso der Versuch des Procurator, Jesum zu befreien (V. 6—14, vgl. Matthäus V. 15—23), wo aber de Wette V. 8 die „offenbare Unrichtigkeit" hervorhebt, daß bei Markus das Volk den Antrag macht, während die Initiative offenbar auf Seiten des Pilatus war. Meyer nennt diesen Zug unpragmatisch. Auch wenn derselbe

nicht historisch sein sollte, so würde daraus für die Abhängigkeit des Markus von Lukas noch nichts folgen, weil man Unrichtiges, Unpragmatisches auch bei Lukas hinlänglich nachweisen kann. Sollte er aber nicht insofern charakteristisch sein, als Markus hier das ungestüme Verlangen des Volks nach der Kreuzigung Jesu stärker hervorheben will? Das Händewaschen des Pilatus erzählt Markus, wie Lukas, nicht, wohl aber nach Matth. V. 26—31 die Geißelung und Verspottung (V. 15—20), mit dem eigenthümlichen Zuge V. 19, daß man vor Jesu das Knie beugte und ihn verehrte. Lukas bietet hier V. 24. 25 nur im Anfang eine Parallele dar. Bei der Kreuzigung selbst dauert diese Uebereinstimmung mit Matthäus im Allgemeinen fort, und Markus weiß wieder nichts von den Worten über die Töchter Jerusalems (Luk. V. 27—31), noch von den Worten Jesu bei Luk. V. 34. Hier giebt er auch die nähere Bestimmung, daß Simon von Cyrene der Vater des Alexander und des Rufus war (V. 21). Auch darin stimmt er noch fast ganz mit Matth. V. 38 zusammen, daß er V. 27. 28 zwei Räuber zur Rechten und zur Linken Jesu gekreuzigt werden läßt, und in diesem Ereigniß die Erfüllung von Jes. 53, 12 sieht. Diese Erzählung, deren Bedeutung hier einfach und offen vorliegt, erscheint bei Lukas V. 32. 39—43 in einer Weise erweitert, in welcher man den Einfluß des Paulinismus nicht verkennen kann.[1]) So hat Markus, um nicht alle Einzelheiten zu erwähnen, auch nicht den Ausspruch, mit welchem Jesus bei Lukas V. 46 verscheidet. Eigenthümlich ist bei ihm die Angabe V. 39, daß der römische Hauptmann aus dem Geschrei Jesu erkennt, daß er Gottes Sohn war, worin, in Verbindung mit der Verwunderung des Pilatus über den so frühen Tod Jesu V. 44, Schwegler (N Z. I, 470 f.) nach de Wette's Vorgang eine Hinneigung zum Doketismus gefunden hat. Auch das sagt an dieser Stelle nur Markus, V. 41, daß die der Kreuzigung zuschauenden Wei-

1) So urtheilen Zeller Theol. Jahrb. 1843, S. 78; Schwegler Nachap. Z. II, S. 50; dagegen de Wette Einl. S. 162.

der Jesu schon in Galiläa folgten und ihm hier nebst anderen, die mit ihm nach Jerusalem gereis't waren, gedient hatten. Daß Lukas, wie er so Vieles anticipirt, seine ähnliche Notiz aus dieser Stelle schöpfte, ist wenigstens ebenso denkbar, als der umgekehrte Fall, wenn nicht eine gemeinsame Quelle dieser Berührung zum Grunde liegt. — So wesentlich Markus in der Kreuzigung mit Matthäus übereinstimmt, so sehr weicht er in dem Bericht der Auferstehung C. 16 von ihm ab. Doch ist hier bekanntlich die Aechtheit des Schlusses V. 9—20 sehr bezweifelt. Wenn Markus hier V. 2 über die Weiber bemerkt, daß sie am Sonntag λίαν πρωΐ zu dem Grabe kamen, und dazu noch die Bestimmung hinzufügt, daß die Sonne schon aufgegangen war: so ist er hier nicht bloß mit Lukas 24, 1, sondern eigentlich auch mit sich selbst, wie de Wette und Meyer bemerken, im Widerspruch. V. 3 ist dem Markus eigenthümlich, V. 4. 5 parallel mit Lukas V. 2—4, aber darin dem Matth. V. 2 f. noch näher, daß hier nicht zwei, sondern nur ein Engel erwähnt wird. Deßhalb ist auch seine Eröffnung V. 6 am meisten mit Matth. V. 5. 6 verwandt. Derselbe Engel läßt ferner V. 7, wie bei Matth. V. 7, den Jüngern sagen, daß sie Jesum in Galiläa sehen werden, was Lukas ganz vermeidet. Die Frauen aber richten, wie Markus allein sagt, aus Furcht diesen Auftrag nicht aus. In dem folgenden, vielfach in Hinsicht seiner Aechtheit bezweifelten Schluß wird nun eben nicht, wie man nach V. 7 erwarten sollte, eine Erscheinung des Auferstandenen in Galiläa erzählt; derselbe erscheint vielmehr zuerst an dem Auferstehungstage selbst der Maria Magdalena (V. 9—11). Die Notiz, daß er von ihr 7 Teufel ausgetrieben habe, finden wir auch bei Lukas 8, 2, und es ist über diese Berührung dasselbe zu urtheilen, wie über die Erwähnung der dienenden Weiber (Mark. 15, 41) überhaupt. Meyer bemerkt freilich, daß Markus diese in diesem Zusammenhang ganz ungehörige Notiz bei der ersten Erwähnung der Maria 15, 40 beigebracht haben würde, und daß der Verfasser des unächten Anhangs, weil er unabhängig (?) vom Evangelium des Markus schrieb und

jene voraufgegangene Erwähnung nicht voraussetzte, diese Reminiscenz aus Luk. 8, 2 einfügte. Nach Markus schenkten die Jünger der Erzählung der Maria nicht Glauben, wie sie auch bei Luk. 24, 11 der Botschaft der Weiber nicht glauben. Darauf erscheint Jesus zwei auf dem Lande wandelnden Jüngern in einer anderen, verklärten Gestalt; aber auch ihnen glauben die übrigen nicht. Gewöhnlich hält man diese kurze Erzählung V. 12. 13 für eine Abbreviatur der ausführlichen des Lukas V. 13—35 von dem Gang zweier Jünger nach Emmahus. Nach de Wette sind diese Verse „offenbar Auszug" aus Lukas, aber mit einer Freiheit, die sich kein Interpolator erlaubt haben würde, nach Meyer eine dürftige, doch mit traditioneller Erklärung (ἐν ἑτέρᾳ μορφῇ) versehene Inhaltsangabe, aber, wie Meyer auch hinzusetzen muß, mit einer Differenz (οὐδὲ ἐκείνοις ἐπίστευσαν), welche nicht den Lukas selbst, sondern eine abweichende Ueberlieferung als Quelle verrathe. Mit welchem Rechte darf man aber behaupten, daß diese Verse, mögen sie nun von dem Evangelisten oder von einem Anderen herrühren, nothwendig, trotz ihrer Abweichung und Eigenthümlichkeit, den Lukas voraussetzen? Sind sie denn nicht durch sich selbst ganz verständlich und für den Zweck der Darstellung, daß die Apostel auch so noch nicht glaubten, völlig ausreichend? Und ist es denn nicht auch sonst die Weise des Lukas, daß er kurze Andeutungen seiner Vorgänger, wie jedenfalls die Erwähnung der beiden Räuber Matth. 27, 38, zu anschaulich und eigenthümlich ausgemalten Erzählungen ausbildet? Zum dritten und letzten Mal erscheint der Auferstandene V. 14 f. den Elfen, deren Unglauben er tadelt, denen er Auftrag zur Verkündigung des Evangelium, die Verheißung übernatürlicher Kräfte giebt, vor welchen er dann, nachdem er sie nach Bethanien hinausgeführt hat, gen Himmel fährt. Es ist richtig, daß diese Darstellung innerlich, wie namentlich die nicht erfüllte Hindeutung auf eine Erscheinung in Galiläa beweis't, nicht gehörig abgerundet ist. Die gegen den Schluß V. 9 f. vorgetragenen Bedenken sind jedoch schwerlich hinreichend, um seine völlige Unächtheit wahrschein-

lich zu machen. Führt doch schon Irenäus adv. haer. III, 10, 6 ausdrücklich aus Markus V. 19 an. Immerhin mag in diesem Capitel Manches von späterer Hand überarbeitet, zusammengezogen sein. Für unsern Zweck genügt es, daß wir auch hier keinen Grund haben, eine Abhängigkeit des Markus von Lukas zuzugeben.

9. Zusammenfassung.

Aus der gegebenen Analyse des Markus-Evangelium wird jedenfalls so viel ohne Weiteres erhellen, daß kein Evangelium mit einer so ungünstigen Parteilichkeit betrachtet und behandelt ist, wie dieses, und daß die Annahme seines durchaus secundären Charakters größtentheils auf der parteilichen Geneigtheit beruht, bei Lukas immer die schönste Ordnung, den trefflichsten Zusammenhang, die größeste Anschaulichkeit, aber bei Markus alles „plan- und zusammenhangslos", breit oder mager und dürftig, auch „widersinnig" zu finden. Es ist ein höchst unerfreuliches Geschäft, die Schattenseiten der evangelischen Darstellungen hervorzuheben, aber ich zweifle entschieden, daß, wenn man sich zu der Arbeit entschlösse, die geschichtlichen Unangemessenheiten dieser beiden Evangelisten zusammenzustellen, Lukas im Vergleich mit Markus im Vortheil sein würde. Je leichter man, wenn man sich nur an solche Einzelheiten hält, irren, durch Vorurtheile geblendet werden kann: desto mehr hat das Urtheil über das Verhältniß zwischen Markus und Lukas das Ganze, den Gang der Darstellung vor allem in das Auge zu fassen. Daß nun das Markus-Evangelium jedenfalls auf der vorgefundenen Grundlage des Matthäus entstanden ist, war die Voraussetzung, von welcher wir zwar ausgingen, welche aber durch unsere Untersuchung selbst bestätigt sein wird. Kann also, im Vergleich mit Matthäus, jedenfalls nur von einer relativen Selbständigkeit des Markus die Rede sein, so besteht auch seine Planmäßigkeit nicht darin, daß er, etwa als „der schöpferische Urevangelist", der evangelischen Geschichte ganz allein die Form

gegeben haben sollte, in welcher wir sie bei ihm vorfinden, und zeigt sich hauptsächlich nur in der Anordnung, welche er dem vorgefundenen Stoff gegeben hat. Während Markus aber in dem letzten Abschnitt seines Werks (C. 10 f.) sich im Ganzen und Großen durchaus an Matthäus hält, so zeigt sich die Eigenthümlichkeit seiner Darstellung vorzüglich in der Erzählung der galiläischen Wirksamkeit. Hier aber tritt auch, wie ich nachgewiesen zu haben glaube, die Planmäßigkeit und Selbständigkeit seiner Erzählung so unverkennbar hervor, daß sie den Eindruck einer durchaus abgerundeten und wohl motivirten Darstellung machen muß. Sie hat nicht bloß den äußeren Vorzug einer fast überall sehr bestimmten und anschaulichen Localität, sondern schon die scharfe Fixirung der Stadt des Petrus und die Orientirung an ihr führt uns auf die innere Seite dieser Darstellung. Je lichtvoller ihre eigenthümliche Gruppirung unter dem Gesichtspunct einer Tendenz erscheint, welche die immer mehr steigende Opposition, Unempfänglichkeit und Verwerfung durch den Contrast der verschiedenen Erzählungen motivirt, in welchen der Erfolg oder die Befestigung der Wirksamkeit des Erlösers hervortritt, oder die Licht- und die Schattenseite seiner Wirksamkeit ächt malerisch ineinander wirkt; je befriedigender sich gerade aus diesem Bestreben die bedeutungsvollsten Umstellungen, wie die der Apostelernennung, ihrer Aussendung nach der Verwerfung in Nazaret, erklären; je mehr dieses Evangelium einen ächt elegischen Charakter hat, so daß es von der anfänglich so freundlichen Aufnahme Jesu mit ergreifender Wehmuth bis zu seiner durch die jüdische Obrigkeit veranlaßten und selbst vom Volke verlangten Kreuzigung stufenweise fortschreitet: desto weniger darf der zweite Evangelist als ein durchaus secundärer, ohne einen bestimmten Plan blind von der einen zu der anderen Quelle „herumschweifender" Schriftsteller gelten, und man wird seine Darstellung auf einen Standpunct zurückführen müssen, welcher die Verwerfung Jesu von Seiten der jüdischen Nation, der er angehörte, noch mit tiefem Schmerze empfand. In diesem Hauptpunct tritt auch sogleich das Verhältniß des

Lukas zu Markus klar hervor. Was bei Markus erst allmälig sich entwickelt, die Verwerfung des Christenthums durch die Juden, tritt hier fertig und von vorn herein an die Spitze des Ganzen (4, 16—30), so daß schon hieraus sich ergiebt, daß der ferneren oft mit Markus übereinstimmenden Darstellung des Lukas das ursprüngliche Motiv, die eigentliche Bedeutung fehlt. Für diesen Paulinismus stand freilich das als ausgemacht, gleichsam sich von selbst verstehend fest, was bei Markus erst schrittweise sich verwirklicht. Daher hat die ganze Wirksamkeit Jesu in Galiläa auch für Lukas gar nicht mehr dasselbe Interesse, dieselbe Bedeutung, wie für die beiden anderen Evangelisten, und man begreift, weßhalb Lukas Manches, was ursprünglich diesem Abschnitt angehörte, theils für den ihm eigenthümlichen 9, 51 f. reservirt, theils aber auch ganz ausläßt, und namentlich zuletzt, wie wir sahen, mit so unverkennbarer Eile abkürzend über diesen Abschnitt hinwegstrebt. Die historischen Zusammenhangslosigkeiten und Unangemessenheiten, in denen Lukas dem Markus weit nachsteht, werden freilich bei ihm völlig durch den paulinischen Gedankenreichthum, den er auch in die galiläische Wirksamkeit theilweise hineinlegt, wie durch den frischen Reiz vergütigt, den seine Darstellung gerade da hat, wo er sich frei und ohne die Norm seiner Vorgänger bewegt. Solche Erzählungen, in denen Lukas diese Norm verlassen hat, zeichnen sich meistens durch die ganze ihm eigene Pracht und Fülle der Darstellung aus, durch ein ächt lukanisches Gepräge, von welchem bei Markus gar kein Einfluß zu entdecken ist. Man denke z. B. an das Auftreten Jesu in Nazaret 4, 16—30, den Fischzug des Petrus 5, 1—11, die Salbung im Hause des Pharisäers Simon 7, 36—50, so viele Bestandtheile des eigenthümlichen Abschnitts 9, 51 — 18, 14 und an die Erzählung vom Zöllner Zachäus 19, 1—10. Auch in dem letzten Abschnitt der evangelischen Geschichte sahen wir, daß die so zahlreichen Abweichungen, Umstellungen, Erweiterungen des Lukas dem Markus noch fremd waren, und daß sich die Berührungen des Markus mit Lukas, z. B. in gleichmäßigen Auslassungen, Abkürzun-

gen, auch hier sehr wohl aus einer Benutzung des Markus durch Lukas erklären. Nach allem diesem erhalten wir eine befriedigende Gesammtanschauung über das Verhältniß der drei Synoptiker nur dann, wenn wir dem Markus, welcher sich noch weit mehr an die Norm des Matthäus hält, die mittlere, dem Lukas, der sich von jener Norm am weitesten entfernt, die dritte und letzte Stelle anweisen, wofür schon die Voraussetzung einer älteren, zahlreichen Evangelien-Literatur spricht, welche der Prolog des Lukas-Evangelium darlegt.

Gegen diese auf der Anschauung des Ganzen beruhende Ansicht könnte man freilich immer noch manche Einzelheiten vorbringen, in denen der Ausdruck des Markus den Schein einer Combination der beiden anderen Evangelisten erregen kann, weil er nämlich gerade das zusammen darbietet, was die anderen nur einzeln enthalten. Sehr häufig ist, wie wir sahen, diese Annahme einer Combination beider Berichte nur aus der willkürlichen Voraussetzung über den durchaus secundären Charakter des Markus hervorgegangen, während Markus in der That das Mittelglied zwischen Matthäus und Lukas bildet (z. B. 13, 10). De Wette hebt Einl. S. 176 als willkürliche Verbindungen und Uebergänge bei Markus folgende Fälle hervor: 1) Uebergänge, welche an sich wenig oder gar nicht verändert sind, aber durch die veränderte Stellung eine andere Bedeutung haben: Mark. 1, 21, vgl. Luk. 4, 31 (wo Lukas sicher nicht der ursprünglichere ist), Mark. 6, 1, vgl. Matth. 13, 54, Mark. 5, 21—43, vgl. Matth. 13, 1—53 (wo, wie wir sahen, Markus entschieden den Vorzug vor Luk. 8, 40 f. verdient); 2) Uebergänge, welche durch willkürliche Verknüpfung beider Evangelisten entstanden sind: Mark. 2, 1 aus Matth. 9, 1, Luk. 5, 17. Aber hier ist Markus entschieden im Vorzug gegen Lukas, der aus der bestimmten, planvollen Uebergangsformel des Markus nur das *δι' ἡμερῶν* herausnimmt und zu der ganz vagen und unbestimmten, zusammenhangslosen Verknüpfung: *καὶ ἐγένετο ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν* ausbildet. Wenn de Wette ferner meint, Mark. 3, 7—12 sei zusammengewebt aus Matth. 12, 15. 16

und Luk. 6, 17, so erklärt sich dieser Uebergang vollkommen aus der Umbildung von Matth. 12, 15. 16 und Verschmelzung mit Matth. 4, 23—25, welche, bei Markus ursprünglich, im Wesentlichen, aber kürzer, von Lukas aufgenommen wird. Muß doch de Wette selbst 3) eigene Uebergänge des Markus anerkennen, für welche die beiden Mitreferenten nur sehr entfernte, schwache Berührungen, oder auch gar nichts Aehnliches darbieten. Jenes gilt von Mark. 2, 13 f., vgl. Matth. 9, 9, Luk. 5, 27 (unbestimmt *μετὰ ταῦτα*), ferner von Mark. 4, 35, vgl. Luk. 8, 22, der statt des Abends ganz unbestimmt nur durch *ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν* die Zeit angiebt. Dieses, daß alle Analogie bei Lukas fehlt, gilt von Mark. 9, 33 (vgl. Matth. 17, 24; 18, 1, Luk. 9, 46), bei Matthäus und Lukas von Mark. 3, 20 (vgl. Matth. 12, 22, Luk. 9, 14). So wenig also gerade solche Berührungen für Unbefangene die Abhängigkeit des Markus von Lukas beweisen werden, so könnten doch einige Ausdrücke für sie zu sprechen scheinen, wo Markus gerade das vereinigt enthält, was die anderen Evangelisten einzeln darbieten. Am vollständigsten hat de Wette, auf den sich auch Schwarz S. 293 beruft, diese Stellen Einl. §. 80, S. 135 f. zusammengestellt, in denen der Text des Markus aus dem der beiden Anderen zusammengewebt scheinen kann. Die schlagendsten möchten folgende sein:

Matthäus.	Markus.	Lukas.
VIII, 16: *Ὀψίας δὲ γενομένης, ὅτε ἔδυ ὁ ἥλιος.*	I, 32: *Ὀψίας δὲ γενομένης, ὅτε ἔδυ ὁ ἥλιος.*	IV, 40: *Ὀψίας δὲ γενομένης.*
VIII, 3: *καὶ εὐθέως ἐκαθαρίσθη αὐτοῦ ἡ λέπρα.*	I, 42: *καὶ... εὐθέως ἀπῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ ἡ λέπρα, καὶ ἐκαθαρίσθη.*	V, 13: *καὶ εὐθέως ἡ λέπρα ἀπῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ.*
IX, 15: *μὴ δύνανται οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος πενθεῖν, ἐφ' ὅσον μετ' αὐτῶν ἐστιν ὁ νυμφίος;*	II, 19: — *ἐν ᾧ ὁ νυμφίος μετ' αὐτῶν ἐστι νηστεύειν; ὅσον χρόνον μεθ' ἑαυτῶν ἔχουσι τὸν νυμφίον οὐ δύνανται νηστεύειν.*	V, 34: *μὴ δύνασθε τοὺς υἱοὺς τοῦ νυμφῶνος, ἐν ᾧ ὁ νυμφίος μετ' αὐτῶν ἐστι, ποιῆσαι νηστεύειν;*

XXIV, 3:	XIII, 3:	XXI, 7:
καθημένου δὲ αὐτοῦ ἐπὶ τοῦ ὄρους τῶν ἐλαιῶν, προσῆλθον αὐτῷ οἱ μαθηταὶ κατ' ἰδίαν λέγοντες.	καὶ καθημένου αὐτοῦ εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν κατέναντι τοῦ ἱεροῦ ἐπηρώτων αὐτὸν κατ' ἰδίαν Πέτρος κτλ.	ἐπηρώτησαν δὲ αὐτόν λέγοντες. Διδάσκαλε κτλ.

Die meisten Stellen, welche de Wette sonst anführt, scheinen mir wirklich theils zu wenig hierher gehörig, wie solche, die gar nicht einmal bei beiden Evangelisten, sondern nur bei einem eine Parallele haben (8, 33. 37 f.; 9, 42; 9, 22 f. ist gar dem Markus allein eigenthümlich), theils zu wenig beweisend zu sein, da sie sich, wie bei einigen oben nachgewiesen ist, sehr wohl als Uebergang von der Textform des Matthäus zu der des Lukas erklären, wenn nur nicht von vorn herein der durchaus secundäre Charakter des Markus vorausgesetzt wird. So steht Mark. 12, 26 zwischen Matth. 22, 31. 32 und Luk. 20, 37. Indem ich also in Betreff dieser Stellen auf eigene Einsicht verweise, so gehe ich nur auf die ausgehobenen Stellen näher ein. Nach meiner Ansicht kann ich dieselben nur so auffassen, daß Markus den Ausdruck des Matthäus erweitert, und Lukas nun bloß diese Erweiterung aufgenommen hat. Ist dieses Verhältniß so undenkbar? Schließt sich Lukas nicht so oft gerade den Abweichungen des Markus von Matthäus an? Es wiederholt sich hier ja nur im Kleinen, was wir im Großen so häufig bemerkt haben, und es ist nur ein Gegenstück zu dieser Erscheinung, wenn Luk. 9, 1 einmal mehr dem Matth. 10, 1, als dem Mark. 6, 7, folgt.

Können also solche Stellen die gewonnene Gesammtansicht durchaus nicht umstoßen, so könnte doch eine andere gewichtigere Einwendung gegen dieselbe geltend gemacht werden. Die Darstellung des Lukas, in ihrer fast durchgängig sehr weiten Entfernung von Matthäus kann nämlich deßhalb nicht immer aus Markus erklärt werden, weil bei diesem, in seiner kanonischen Form, auch mehrere wesentliche Bestandtheile, wie die Bergpredigt, ganz fehlen. Woher nun auch hier, wo es, wenn man

sich nur an die kanonischen Evangelien hält, kein Medium giebt, dieselbe Differenz von Matthäus? Hier scheint sich ja die Annahme nicht zu bewähren, daß der Abstand des Lukas von Matthäus im Allgemeinen überhaupt nicht unmittelbar, sondern durch Markus vermittelt, entstand. Um so mehr Beachtung verdient die Frage, ob wir dieses Evangelium in seiner ursprünglichen Composition besitzen, oder ob es ursprünglich einen weiteren Umfang gehabt haben und manche Bestandtheile jetzt verloren haben sollte.

II.

Der kanonische Markus und das Petrus-Evangelium.

Dieselbe mittlere Stellung zwischen Matthäus und Lukas, die ich dem kanonischen Markus habe anweisen müssen, habe ich auch an dem eigenthümlichen Evangelium, welches bei Justin und in den clement. Homilien benutzt ist, wahrgenommen, welches ich in ein substanzielles Verwandtschafts-Verhältniß zu unserm Markus, als seine Grundschrift oder als den Urmarkus, gestellt habe.[1]) Da dieses Verhältniß des Petrus-Evangelium zu Matthäus und Lukas doch immer wohl noch für manche Leser, wie Recensenten in dem Berliner Repertorium, einer näheren Darlegung bedarf, so stelle ich hier, auf die Gefahr hin, daß ich ihnen wieder nur „Reminiscenzen" aus meiner früheren Schrift zu geben scheine, die, wie ich glaube, entscheidenden Data übersichtlich zusammen.

1. Das Petrus-Evangelium.

Könnte man bei den eigenthümlichen Zügen in der evangelischen Erzählung, welche Justin und die clem. Homilien darbieten, noch meinen, sie seien nicht sowohl Textbestandtheile,

1) Krit. Untersuch. über die Evang. Justin's, der clem. Homilien und Marcions, Halle 1850.

als vielmehr traditionelle oder gar frei producirte Zuthaten zu der evangelischen Geschichte, so ist diese Annahme bei den Reden von vorn herein weit mehr ausgeschlossen. Namentlich läßt es sich bei der Bergpredigt (Nr. 9) mit voller Sicherheit feststellen, daß sie dem Justin in einer eigenthümlichen Form vorlag. Die Identität mit den kanonischen Evangelien läßt sich hier durch die Stelle o. entschieden nicht durchführen, besonders deßhalb nicht, weil ihr eigenthümlicher Schluß (*πολλοὶ ἥξουσιν* oder *ἐλεύσονται*) an einer ganz anderen Stelle (Dial. c. 35), wesentlich übereinstimmend, fast unmittelbar neben der eigenthümlichen Textform des Matthäus (als Warnung *προσέχετε*) wiederholt wird. Nur die Obstination des apologetischen Parteiinteresses kann hier zu solchen Annahmen Zuflucht nehmen, wie, daß Justin durch einen Irrthum des Gedächtnisses jene angebliche Textcombination längst in sich herumgetragen und nun als eine besondere Stelle neben die Textform des Matthäus 7, 15 gestellt habe. Je geringer die Differenz beider von Justin angeführter Textformen an sich ist, desto gewichtiger wird sie dadurch, daß er sie als verschiedene Aussprüche neben einander stellt. Kannte Justin also jedenfals eine eigenthümliche Textform der Bergpredigt, so tritt ihr eigenthümliches Wesen darin hervor, daß sie ganz durchgreifend nach einem anderen Gesichtspunct, als bei Matthäus, gestaltet ist. Nicht im Verhältniß zu der alttestamentlich-jüdischen, sondern zu der allgemein menschlichen, aber nur natürlichen Sittlichkeit wird hier das Wesen der christlichen, als einer durchaus neuen und deßhalb Staunen, Verwunderung erregenden Sittlichkeit, antithetisch entwickelt. Die Abweichungen, welche dieser veränderte Gesichtspunct nach sich ziehen mußte, sind so durchgreifend bis in das Einzelne (f. *θαυμάζωσι*, g. h. *τί καινὸν ποιεῖτε;*), daß sie nur aus einer Absichtlichkeit erklärt werden können, durch welche die Annahme einer absichtslos-gedächtnißmäßigen Citation Justin's von vorn herein ausgeschlossen wird. In einen Gegensatz zu der früheren Sittlichkeit stellt nun zwar Justin selbst Ap. I, c. 14 die christliche, indem er hier darauf hinweis't, wie

die Lebensweise der Menschen durch das Christenthum total verändert ist; daß er aber in den (C. 15 f.) folgenden Aussprüchen Christi, durch welche er den rein sittlichen Charakter des Christenthums authentisch belegen will, nicht bloß die entlegensten Stellen der Evangelien zusammengeworfen, sondern dieselben auch durch eine total andere Beziehung durchgreifend umgestaltet haben sollte, ist eine Annahme, welche nicht bloß an und für sich sehr unwahrscheinlich ist, sondern auch seinem offenbaren Streben nach Treue und Genauigkeit widerstreitet,[1]) und gegen welche namentlich die Beharrlichkeit und Wiederkehr mehrerer Textformen bei Justin selbst (wie i. o) oder gar bei anderen Schriftstellern (wie e. i. o, vgl. clem. Hom. Nr. 6, c. d. m. und das zu diesen Stellen Bemerkte) entschieden spricht. Hat man somit ein volles Recht, die Eigenthümlichkeit der Bergpredigt, wie sie Justin meistens benutzt, zu behaupten und die in ihren Aussprüchen hervortretende Absichtlichkeit auf ein eigenes Evangelium zurückzuführen, so verräth dasselbe sehr deutlich eine mittlere Stellung zwischen Matthäus und Lukas, und manche Textformen des Lukas erscheinen nun erst in der Weise vermittelt, daß man ihren Abstand von Matthäus vollkommen begreift. So finden wir bei Justin Nr. 9, f. (vergl. clem. Hom. Nr. 6, c, H. XV, 5) den Ausspruch bei Matth. 5, 40 f. zwar noch in allem Wesentlichen beibehalten, aber schon mit der Modification *τῷ τύπτοντί σου τὴν σιαγόνα*, welche der weit mehr verkürzte und abrupte Text des Lukas 6, 29. 30 beibehalten hat. In dem Ausspruch bei Justin Nr. 9, g. ist die durch die verschiedene Antithese veranlaßte Umstellung und Umänderung von Matth. 5, 44. 46 dem ursprünglichen Texte noch weit mehr verwandt, als Lukas 6, 27. 28. 35. 32—34. 36. Und während Lukas hier die bei Matthäus 5, 44. 45 nur angedeutete, aber nicht selbständig aus dem Verbot der Gegenwehr und dem Gebot der Feindesliebe hervorgetretene Mildthätigkeit unverkennbar mit der Feindesliebe com-

1) Vergl. meine Bemerkungen a. a. O. S. 128 f.

binirt, so finden wir dieselbe bei Justin Nr. 9, h. schon sehr bestimmt herausgestellt und mit dem Ausspruch über das Schätzesammeln (Matth. 6, 19—21) combinirt, so daß wir auch hier für Lukas ein Mittelglied haben. Aehnlich war hier auch die Aufforderung zur Güte und Barmherzigkeit aus Matth. 5, 45 entwickelt und mit Matth. 6, 31 f. combinirt (9, i). Auch der Ausspruch Matth. 7, 15 f. liegt hier (9, o) in einer eigenthümlichen Redaction vor, welche uns die Entstehung von Textformen, wie Lukas 6, 46; 13, 25 f. begreiflich macht. Weil im Petrus-Evangelium die Unzulänglichkeit des bloßen Herr-Herr-Sagens ohne Vollbringung des göttlichen Willens durch die Bestimmung erklärt war, daß der göttliche Wille durch Christum, als den Gesandten Gottes, offenbar und für die Menschen vermittelt ist (*ὃς γὰρ ἀκούει μου καὶ ποιεῖ ἃ λέγω, ἀκούει τοῦ ἀποστείλαντός με*), so erklärt sich die lukanische Textform 6, 46 als Zusammenziehung dieses Ausspruchs (*τί δέ με καλεῖτε· Κύριε, κύριε, καὶ οὐ ποιεῖτε ἃ λέγω;*), während man aus Matthäus allein nicht einsieht, wie diese Umwandlung der Vollbringung des göttlichen Willens in Gebote Christi entstand. Das Abrupte und Unvermittelte spricht hier keineswegs für die Ursprünglichkeit des Lukas. Wenn wir ferner in dem Petrus-Evangelium als nicht genügendes Kennzeichen der Zugehörigkeit zu Christo eigenthümlich das Essen und Trinken in seinem Namen, d. h. die Eucharistie, was freilich auch Origenes in seinem Texte las, vorfinden, so erwähnt Lukas 13, 26 in anderem Sinne ein Essen und Trinken vor, d. h. in der Gegenwart Jesu,[1]) und die *ἐργάται τῆς ἀνομίας*, durch welchen Ausdruck jenes Evangelium noch Matthäus 7, 23 am nächsten stand, sind bei ihm (13, 27), gemäß seiner paulinischen Tendenz, in *ἐργάται τῆς ἀδικίας* umgebildet. Beurkundet jenes von Justin und von dem Verfasser der clem. Homilien gebrauchte Evangelium sich schon in diesen Einzelheiten als das Mittelglied zwischen der ursprünglichen

1) S. m. angef. Schrift S. 184, Anm.

und der lukanischen Redaction der Rede, so ergiebt sich dasselbe aus dem Charakter der lukanischen Redaction überhaupt. Die antithetische Form, in welcher bei Matthäus die christliche Sittlichkeit entwickelt wird, fehlt in ihr, wo zuerst nur der Gegensatz der Armen und der Reichen (6, 20—26) eingeführt wird, schon ganz, oder ist doch nur in schwachen Andeutungen (V. 32—34) noch einigermaßen zu erkennen. Je entschiedener nun in jenem eigenthümlichen Evangelium die beibehaltene antithetische Form in der Weise modificirt war, daß an die Stelle des Gegensatzes zu dem positiv Jüdischen die Beziehung des Christlichen auf das allgemein Menschliche getreten war, desto begreiflicher wird die nun schon rein moralisirende, von dem ächt geschichtlichen Gegensatz des Matthäus schon ganz abstrahirende Haltung der Rede bei Lukas. Sehr augenscheinlich tritt dieser vermittelnde Charakter des Petrus-Evangelium ferner in der Rede gegen Pharisäer und Schriftgelehrte (Justin Nr. 29, vgl. clem. Hom. Nr. 31) hervor, welche gleichfalls dem Text des Matthäus C. 23 noch weit näher, als Lukas 11, 39—52, steht, aber von demselben sich schon wesentlich durch eine bestimmte Trennung einzelner, nicht an die Schriftgelehrten und Pharisäer zusammen, sondern an jene allein gerichteter Weherufe unterscheidet. Je entschiedener hier, ganz abgesehen von dem Inhalt, noch Weherufe an beide erhalten waren (vgl. Justin Dial. c. 17), desto näher schließt sich diese Redaction noch an Matthäus an, und es ist ein weiterer Schritt, wenn Lukas schon durchgreifend die an die Pharisäer und die an die νομικοί gerichteten Wehe getrennt hat. Aber schon bei dieser Rede, welche so bestimmt eine mittlere Stellung zwischen Matthäus und Lukas, gleich dem kanonischen Markus, einnimmt, erhebt sich ein Bedenken in Bezug auf das Verhältniß des Petrus-Evangelium zum kanonischen Markus, welches bei der Bergpredigt nicht stattfinden konnte. Steht überhaupt das Resultat fest, daß der kanonische Markus, so weit er in Vergleichung kommen kann, das Mittelglied zwischen den beiden anderen Evangelisten bildet, so kann man jene

Rede, welche denselben Charakter trägt, aber jetzt an der Stelle, wo man sie nach der ausdrücklichen Angabe, daß Jesus auf den Berg stieg und seine Apostel ernannte (Mark. 3, 13), erwarten muß, ganz fehlt, sehr wohl als zur ursprünglichen Composition gehörig, aber in der kanonischen Redaction ausgelassen betrachten. Bei dieser Rede scheint diese Annahme aber dadurch ausgeschlossen zu sein, daß wir an der mit Matthäus parallelen Stelle sowohl bei Markus (12, 38—40), als auch bei Lukas (20, 45—47), nur fast dieselbe dürftige und verkürzte Warnung vor den γραμματεῖς finden. Wir müßten entweder unsere gewonnene Ansicht über das Verhältniß von Markus und Lukas wesentlich modificiren und annehmen, daß wenigstens die kanonische Redaction des Markus theilweise nach Lukas verkürzt und modificirt sei, oder aber den kanonischen Markus, wie er dem Lukas, wenigstens in allem Wesentlichen sicher vorlag, als eine schon frühere Ueberarbeitung des ursprünglichen auffassen, wollten wir hier jener eigenthümlichen und ausführlicheren Rede ihre ursprüngliche Stelle anweisen. Allein erinnern wir uns, daß ja auch die Bergpredigt an einer anderen Stelle, bei dem ersten Auftreten in Kapernaum von Markus 1, 22 angedeutet war: so entsteht die Frage, ob in der ursprünglichen Composition nicht auch hier ein analoger Fall anzunehmen ist, daß nämlich, ähnlich wie bei Lukas, der eigentliche Kern der Rede schon anticipirt war und deßhalb hier nur diese schwache Andeutung ihrer ursprünglichen Stellung folgen konnte. Diese Annahme würde sich uns mit Wahrscheinlichkeit darbieten, wenn wir überhaupt Grund haben sollten, vor der Reise nach Jerusalem in dem ursprünglichen Markus noch einen jetzt fehlenden Abschnitt, die Grundlage des lukanischen 9, 51 f., vorauszusetzen. Fragt man überhaupt, wie die Reden des eigenthümlichen Evangelium, welches von jenen beiden Schriftstellern benutzt wurde, sich zu unserm Markus verhalten, so gilt dasselbe von der Instructionsrede an die Apostel (Markus 6, 7—11), welche wir gleichfalls wegen der gleichmäßigen Verkürzung bei Lukas 9, 1—5, wenn wir anders auch hier unsere

Ansicht festhalten wollen, nur für ursprünglich halten dürfen. Finden wir nun bei Justin Nr. 13 und in den clem. Hom. Nr. 9, c. mit Wahrscheinlichkeit einen zwischen Matth. 10, 28 und Lukas 12, 4. 5 vermittelnden Ausspruch, so kann dieser, wie ich jetzt bei genauerer Einsicht in die Composition des Markus erkenne, nicht wohl noch, wie bei Matthäus, dieser Rede angehört haben, sondern muß schon, ähnlich, wie bei Lukas, von ihr abgetrennt gewesen sein. Deßhalb erscheint er auch in dem zweiten Brief des röm. Clemens C. 5, der wahrscheinlich aus dem Petrus-Evangelium citirt, in einem Zwiegespräch Jesu mit Petrus.[1]) Bestimmt habe ich ferner in der Rede bei der Gesandtschaft des Täufers (Justin Nr. 14, clem. Hom. Nr. 10) einen eigenthümlichen Text angenommen, der wieder bei Justin (b.) zwischen Matth. 11, 12 f. und Lukas 16, 16 steht. Es würde also gefragt werden müssen, ob und wo in der ursprünglichen Composition des Markus diese Rede, welche jetzt ganz fehlt, zu denken ist. Wo auch diese Erzählung der Botschaft des Täufers stand, jedenfalls kann sie nur vor Markus 6, 14 f. und nach einer Todtenerweckung, auf welche Jesus sich bezieht, gedacht werden. In der ursprünglichen Darstellung Matth. 11 geht die Erweckung der Tochter des Jairus vorher (Matth. 9, 18—26, Markus 5, 21—43). Aber nach dieser ist bei Markus nicht wohl ein Platz für sie denkbar, weil Lukas, wenn er anders auch hier dem Markus folgte, von derselben, bloß mit Uebergehung der schon anticipirten Verwerfung in Nazaret, sogleich zu der Aussendung der Apostel 9, 1—6 und dann zu der Meinungsäußerung des Herodes (9, 7—9) übergeht. Lukas hat ihr dadurch eine geschichtliche Motivirung gegeben, daß er die Erweckung des Jünglings von Nain 7, 11—17

r corrigenda.

1) In den clem. Homilien Nr. 9, b. citirt Petrus das den Aposteln (? ἡμῖν) gegebene Gebot des Friedensgrußes zwar wesentlich mit Matthäus 10, 12 f. stimmend, aber doch auch mit Zügen, die an Lukas 10, 5. 6 erinnern. Ich kann hier nicht mit voller Sicherheit die Eigenthümlichkeit des Textes behaupten. Sollte dieselbe aber anzunehmen sein, so würde man nur an eine Rede an die 70 Jünger denken können.

ihr unmittelbar voranstellt. Bei Markus selbst ist freilich für diese Erzählung kaum ein Ort denkbar. Steht jedoch die substanzielle Identität jenes eigenthümlichen Evangelium mit unserm Markus, wie ich nachgewiesen zu haben glaube, fest, so darf man sich diese Identität gleichwohl nicht als eine so innige und unmittelbare denken, daß nicht an manchen Stellen eine Differenz des Textes stattgefunden haben sollte, und man wird annehmen müssen, daß Lukas einen zwar weit reicheren und nicht so verkürzten, aber doch schon hier und da geänderten Markus benutzte. Nur gering ist die Abweichung des Ausdrucks bei Justin Nr. 20, wo im Vergleich mit Markus 8, 31 constant die Erwähnung der Pharisäer und σταυρωθῆναι statt ἀποκτανθῆναι festgehalten wird. Sollte in der Auferstehungsfrage das Citat Justin's Nr. 28, c. auf einen ursprünglicheren Text, als Lukas 20, 36, führen, so würde man auch diesen Ausspruch dem Petrus-Evangelium oder dem Urmarkus zuschreiben müssen. Hier hatte ja dasselbe Evangelium, wie die clem. Hom. Nr. 29 zeigen, den eigenthümlichen Text: διὰ τοῦτο πλανᾶσθε, μὴ εἰδότες τὰ ἀληθῆ τῶν γραφῶν, und den Ausspruch: διὰ τί οὐ νοεῖτε τὸ εὔλογον τῶν γραφῶν; Einen etwas abweichenden Text hatte dasselbe auch gerade da, wo sonst die Identität mit unserm Markus am deutlichsten hervortritt, wie in den Worten über das größeste Gebot.[1]) Ebenso hatte die eschatologische Rede Mark. C. 13 nicht bloß eine starke antihäretische Färbung, sondern wohl auch einen weiteren Umfang, indem namentlich das Gleichniß von den anvertrauten Talenten hier noch mit eigenthümlichen Zügen erhalten war (s. Just. Nr. 30., clem. Hom. Nr. 32. Sollte nicht Markus 13, 33—37 noch einen Anklang an diese Parabel enthalten?). Wenn jene antihäretischen Züge jetzt bei Markus und Lukas gleichmäßig fast ganz fehlen, wenn diese Parabel bei Markus ganz ausgelassen, bei Luk. 19, 12—27 anticipirt ist: so ist hier

1) S. Justin Nr. 28, d., clem. Hom. Nr. 30., dazu meine Bemerkungen a. a. O. S. 227 f. 365 f. Der Text war hier durch Deut. 6, 13 erweitert.

nur zwischen den Möglichkeiten die Wahl, die Verkürzung entweder vor oder nach der Abfassung des Luk. zu setzen, wenn man überhaupt jenen Text, im Vergleich mit dem kanonischen, als den ursprünglichen, nicht aus Markus erweiterten, ansehen darf.[1])

Die höhere Ursprünglichkeit dieses dem Justin und dem Pseudo-Clemens eigenthümlichen Evangelium wird ferner, wie ich glaube, bedeutend durch die Erzählungen bestätigt. Muß es als das Wahrscheinlichste gelten, daß Justin in seinem Evangelium die Benennungen des Simon (Petrus) und der Söhne Zebedäi (*Βοανεργές*), die er Nr. 12 zusammenstellt, nicht als einfache Notiz (Markus 3, 16. 17), sondern in einer späteren geschichtlichen Motivirung vorfand:[2]) so spricht ja gerade hier die in unserm Markus wahrgenommene Ungefügigkeit der in den Apostelkatalog eingeschalteten Namensänderungen zu dem Zusammenhang dafür, daß sie überhaupt erst bei einer Verkürzung und späteren Redaction dieses Evangelium durch Anticipation hierher gesetzt sind. Die Schmähung der Magie (Justin Nr. 15) weis't jedenfalls auf die Lästerung eines Bündnisses mit Beelzebul (Matth. 12, 24, Markus 3, 22) als ihre ursprüngliche Grundlage zurück und stimmt vortrefflich zu dem Charakter, welchen Jesu Wunderheilungen bei Markus an sich tragen. Eben deßhalb aber, weil sie nach Justin unmittelbar durch vorhergehende Wunderheilungen veranlaßt war, kann ich jetzt, bei Voraussetzung einer substanziellen Identität jenes eigenthümlichen Evangelium mit Markus, nicht mehr glauben, daß sie gerade diese Stelle einnahm, sondern halte es für wahrscheinlicher, daß sie mit einer der dem Markus eigenthümlichen

1) Auch die Worte Jesu an den reichen Jüngling (Justin Nr. 24, a., clem. Hom. Nr. 24) waren eigenthümlich im Vergleich mit Mark. 10, 18.

2) S. meine angef. Schr. S. 193 f. 210. Dieser Ansicht könnte man nur durch die verwickelte und gewiß nicht wahrscheinliche Annahme ausweichen, daß Justin Nr. 19 (Dial. c. 100) die Angabe über die Benennung des Simon in Folge seines Bekenntnisses nur aus unserm Matthäus, aber schon Nr. 12. (Dial. c. 106) die Zusammenstellung dieser Benennung mit der der Söhne des Zebedäus nur aus Markus geschöpft, also diese beiden Evangelien in geringer Entfernung abwechselnd und ausschließlich benutzt habe.

Heilungen, etwa 7, 32—37, welche aber nach dem gegenwärtigen Text (V. 37) einen durchaus günstigen Eindruck auf die Zuschauer macht, oder mit einer anderen, jetzt fehlenden verbunden war. Namentlich ist die Leidens- und Auferstehungsgeschichte, wie sie bei Justin vorliegt, sehr eigenthümlich[1]) und bei vielfacher Berührung mit Markus und Lukas doch aus keiner dieser beiden Darstellungen, wie sie uns jetzt vorliegen, ganz erklärlich. In meinen Kritischen Untersuchungen über die Evang. Justin's u. s. w. hatte ich noch nicht die vollständige klare Einsicht in die Composition des Markus, die ich jetzt in ihren Grundzügen dargelegt habe, und blieb daher S. 285 f. dabei stehen, daß Justin's Berührung mit mehreren dem Lukas eigenthümlichen Zügen auch durch das Petrus-Evang. vermittelt sein könne. Derselben Ansicht bin ich zwar auch jetzt noch in der Hauptsache, indem ich bei Justin noch immer eine eigenthümliche und in sich zusammenhängende Darstellung des Leidens und der Auferstehung finden muß.[2]) Dagegen scheinen mir jetzt Erzählungen, wie die von den Schweißtropfen Jesu, daß Pilatus Jesum zu Herodes sandte (Nr. 32, c. 33), aller Wahrscheinlichkeit nach auch der ursprünglichen Composition des Markus fremd zu sein und auf eine andere Quelle, am wahrscheinlichsten auf Lukas, die letztere vielleicht (wie Nr. 33 Ap. I, 35) auf die Acta Pilati, die ich mir als substanziell mit dem Petrus-Evang. verwandt gedacht habe, zurückzuweisen. Von besonderer Wichtigkeit ist die bei Justin vorliegende eigenthümliche evangelische Vorgeschichte. Dieselbe ist bei vielfacher Berührung mit Matthäus und Lukas doch so in sich abgerundet und zusammenstimmend und enthält auch so manche eigenthümliche Züge, die in erhaltenen apokryphischen Evangelien auf-

---

1) Die Eigenthümlichkeiten sind zusammengestellt in meinen Krit. Untersuch. S. 262 und an anderen Stellen.

2) Namentlich hängen Nr. 35 und 36 (vgl. auch Nr. 20) so innig zusammen, daß sie nur einem eigenthümlichen Bericht angehören können. Haben wir hier vielleicht den ursprünglichen Schluß des Markus?

fallende Bestätigung finden, daß sie entschieden auf eine eigenthümliche Quelle führen, welche nach aller Wahrscheinlichkeit das Petrus-Evang. auch deßhalb war, weil dieses, wie das Protevg. Jacobi, nach Origenes die eigenthümliche Angabe enthielt, daß die sogenannten Brüder Jesu Söhne Josephs aus einer früheren Ehe waren. Die hier offenbare Tendenz, jeden männlichen Antheil von der Erzeugung Jesu auszuschließen, wirft ein helles Licht auf Justin's bestimmte und wiederholte Angabe, daß die davidische Abkunft Jesu (nur) durch die Maria vermittelt war, welche auch in dem Protevg. Jacobi ausdrücklich zum Stamm Davids gerechnet wurde.[1]) Es ist nun beachtenswerth, daß diese Vorgeschichte auch Züge enthält, welche unter allen kanonischen Evangelien nur bei Markus Bestätigung finden. In der wichtigen Stelle 6, 3 läßt ja Markus allein die Nazaretaner Jesum als τέκτων und als den Sohn der Maria bezeichnen, während sie sich bei Matthäus 13, 55 über den Sohn des Zimmermanns (Joseph) und der Maria verwundern. Zwar folgt auch bei Markus, wie bei Matthäus, die Angabe seiner Brüder und Schwestern; aber diese Erwähnung ist nur aus der älteren Darstellung aufgenommen und bei einem Evangelisten, der durch jene bedeutungsvolle Abänderung so deutlich das Bestreben verräth, die Geburt Jesu nach ihrer menschlichen Seite nur an die Maria zu knüpfen, sehr wohl in demselben uneigentlichen Sinne zu verstehen, wie man nach Origenes (s. a. a. O. S. 161), auch indem man dem Petrus-Evang. und dem Protevg. Jacobi folgte, von Brüdern Jesu sprach, oder wie die clem. Homilien (Nr. 1) den Jakobus genauer nur als den sogenannten Bruder Jesu bezeichnen. Die Brüder Jesu, welche in dem Petrus-Evang. bestimmt von Jesu abgelöst waren, werden denn auch Mark. 3, 21 tief genug degradirt, wenn sie Jesum für von Sinnen halten. Wie also schon jene ausschließliche Bezeichnung Jesu als des Sohnes der

1) S. hierüber meine Krit. Untersuch. S. 153 f.

Maria auf dieselbe Vermittelung der Geburt Jesu zurückweist, welche urkundlich in dem Petrus-Evang. gegeben war, so wird auch die Angabe, daß Jesus selbst Zimmermann gewesen war, durch die im Evang. Thomae c. 13 wiederkehrende Angabe Justin's, daß er ἄροτρα καὶ ζυγούς verfertigte, auffallend bestätigt. Schon die nachgewiesene Selbständigkeit und Originalität des Markus muß uns an dem gänzlichen Fehlen einer Geburts- und Kindheitsgeschichte Anstoß nehmen und es wahrscheinlich finden lassen, daß eine solche, wie uns hier dargeboten wird, und welche vortrefflich zu seinem zwischen Matthäus und Lukas vermittelnden Charakter paßt, seiner ursprünglichen Composition angehörte. So wird denn auch erst durch das Mittelglied einer solchen Vorgeschichte der Abstand der lukanischen von der des Matthäus, zwischen denen sonst eine fast unausfüllbare Kluft stattfindet, recht erklärlich, wenn wir mit derjenigen Gewißheit, die auf diesem Gebiete möglich ist, zwischen beiden eine Darstellung denken dürfen, welche der Erzählung der Geburt Jesu vom rein paläſtinensischen Standpunct aus, ihrer alleinigen Verbindung mit der Regierung des Herodes, schon die aus dem römischen Standpunct entsprungene Verknüpfung mit dem römischen Reichscensus zur Seite stellte,[1]) wie uns die lukanische Bergpredigt durch eine ähnliche Vermittelung begreiflicher wurde.

Hat man also überhaupt ein Recht, die ausführlichere ursprüngliche Composition des Markus von seiner gegenwärtigen verkürzten Gestalt zu unterscheiden, so führt uns alles zu der Annahme eines zwischen die galiläische Wirksamkeit und die Reise nach Jerusalem gestellten eigenthümlichen Abschnitts. Auf diese Annahme führten uns schon manche eben besprochene Bestandtheile, welche trotz der Verwandtschaft ihres Charakters

---

1) Vgl. m. angef. Schr. S. 268 u. ö. Man kann auch an die bei Markus 3, 6; 8, 15 wiederholte Erwähnung der Herodianer und des Herodes zur weiteren Bestätigung der Wahrscheinlichkeit erinnern, daß die Geschichte Jesu noch von Anfang an mit Herodes und seinen Nachfolgern verbunden war.

mit unserm Markus in dessen gegenwärtiger Anlage keinen Platz finden, wie die eigenthümliche Rede über Pharisäer und Schriftgelehrte (Just. Nr. 29), der Ausspruch bei Justin Nr. 13, die motivirte Benennung der Söhne des Zebedäus, vielleicht auch die Schmähung magischer Kunst. Bei Markus selbst steht der Annahme eines solchen Abschnitts zwischen 9, 50 und 10, 1 nichts im Wege; ja es scheint mir seine ganze Anlage auf einen solchen Abschnitt hinzuführen, wie ich schon a. a. O. S. 287 angedeutet habe. Bei Matthäus hält Jesus nach der Berufung der beiden ersten Jüngerpaare die Bergpredigt und geht mit ihnen nach Kapernaum. Als er von hier nach dem jenseitigen Ufer übersetzen will (8, 18 f.), bietet sich ihm ein Schriftgelehrter zur Nachfolge dar, und ein anderer Jünger, nach der Tradition Philippus, bittet um die Erlaubniß, zuvor seinen Vater zu begraben (8, 19—22). Wenn ferner 9, 9 f. erzählt ist, daß Jesus den Matthäus in den ihm nachfolgenden Jüngerkreis aufnahm, so sieht man, daß er hier überhaupt in der Bildung eines Jüngerkreises begriffen ist, dessen Resultat die Zwölf sind, welche er C. 10 aussendet. Vor der Auswahl und Aufzählung der 12 Apostel (3, 13 f.) erzählt nun Markus nur die Berufung jener vier ersten und des Levi, und daß er hier die Erzählung Matth. 8, 19—22 ausläßt, erklärt sich sehr einfach daraus, daß er überhaupt diese Ueberfahrt nach dem Gebiet der Gadarener absichtsvoll zurückstellt. Aber auch 4, 35 f., wo er die Ueberfahrt wirklich nachholt, übergeht er mit Luk. 8, 22 f. dieselbe Erzählung. Da sich nun die Annahme als unhaltbar erwiesen hat, daß Markus auch von Lukas abhängig war, so muß man bei ihm selbst nach einem Grunde dieser Auslassung fragen. Schon hier setzt Markus (4, 10) außer den bereits ernannten Zwölf einen weiteren Jüngerkreis voraus, und man begreift somit um so weniger, weßhalb er hier diese Erzählung übergeht, wenn er nicht ein besonderes Interesse hatte, sie nicht gerade hier, wo sie immer noch, wie bei Matthäus, als Vorbereitung der Apostelmission (6, 7. f.) gelten würde, sondern erst in einem späteren Abschnitt mitzutheilen. Das Motiv dieser

Zurückstellung liegt uns aber gegenwärtig bei Lukas klar vor, wo diese Erzählung 9, 57—62 in erweiterter Gestalt unmittelbar der Ernennung und Aussendung der 70 Jünger vorhergeht, also auch die Bildung eines Jüngerkreises, aber eines von den Aposteln verschiedenen, andeutet. Haben wir überhaupt ein Recht, dem Markus die mittlere Stelle unter den Synoptikern anzuweisen, so wird man nur urtheilen dürfen, daß diese planvolle Anlage bei Lukas nicht ursprünglich ist, und daraus, daß wir jetzt bei Markus dieselbe Vorbereitung zu dem Abschnitt von den 70 Jüngern, ohne ihn selbst, finden, den Schluß ziehen, daß ein ähnlicher von Lukas benutzter Abschnitt zu der ursprünglichen Composition des Markus gehörte. Hat man doch in dem Abschnitt Luk. 9, 51—18, 14 nicht ohne Grund eine Verarbeitung verschiedener Reiseberichte vermuthet. Erst dann, wenn wir in dem ursprünglichen Markus-Evang. einen solchen Abschnitt annehmen, erhalten wir die Möglichkeit, es mit dem von Justin und in den clem. Homilien besonders benutzten Evangelium zu identificiren, wie uns auch in dem kanonischen Markus Manches klar wird. Durch die Erzählung Luk. 9, 51—56 erhalten wir eine sehr passende Motivirung für die Benennung *Βοανεργές*. Die Ernennung und Aussendung der 70 Jünger erklärt die so frühe Bekanntschaft mit dieser Erzählung in ebionitischen Kreisen,[1]) und manche Citate und Notizen bei Justin (Nr. 24, b.) und in den clem. Homilien (Nr. 20) ohne Vermittelung des Lukas. Man gewinnt erst jetzt die Möglichkeit, überhaupt manche eigenthümliche Angaben dieser beiden Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts in ihrem offenbar mit Markus sehr verwandten Evang. unterzubringen.[2]) Wie aber die Anlage unseres Markus selbst auf einen solchen Ab-

1) S. a. a. O. S. 375. Daß eine Schrift, welche, wie das ebionitische *Κήρυγμα Πέτρου*, einen so entschieden antipaulinischen Charakter hat, die 72 Jünger, welche sie auch ganz anders auffaßt, aus dem paulinischen Lukas-Evangelium entlehnt haben sollte, ist doch gewiß sehr unwahrscheinlich.

2) Eine Parabel, wie die vom Verf. der clem. Hom. Nr. 21 citirte,

schnitt hinführte, so weis't sie auch auf ihn zurück; und es wird erst durch diese Hypothese recht erklärlich, daß wir jetzt Markus 12, 38—40, wie Lukas 20, 45—47, nur eine kurze Warnung vor den Schriftgelehrten finden, weil nämlich ähnlich, wie Luk. 11, 39 f., aber wesentlich abweichend, schon früher eine ausführlichere Rede über die Schriftgelehrten und Pharisäer (vgl. Justin Nr. 29) gegeben war.[1])

2. Die geschichtlichen Zeugnisse über das Evangelium des Markus.

Es liegt in der Natur der Sache, daß bei dem Mangel äußerer Data diese Hypothese eines ursprünglich weiteren und vollständigeren Umfangs des Markus-Evangelium in vielen Puncten gewagt erscheinen und alle diejenigen zurückstoßen muß, welche überhaupt der Meinung sind, daß man ohne Hypothesen den Ursprung unserer Evangelien begreifen könne, oder welche jede über den bloßen Augenschein sich erhebende Ansicht in die Kategorie von „Hypothesen ohne Grund und Boden", mit denen freilich der Wissenschaft wenig gedient sein kann, oder auch, was für Manche ein besonderer Anstoß sein muß, von „geistreich sein sollenden" Hypothesen zu stellen lieben.[2]) Für Urtheilsfähige bedarf es hier wohl keiner weiteren Erörterung, daß der Grund und Boden hier der zwischen Matthäus und Lukas vermittelnde Charakter des Markus und die substanzielle, dieselbe Stellung beurkundende Verwandtschaft des eigenthümlichen von Justin und in den clem. Homilien benutzten Evangelium ist. Je entschiedener sich überhaupt die Selbständigkeit des Markus und die

---

trägt freilich so stark das ächt lukanische Gepräge, daß hier eine Benutzung des Lukas das Wahrscheinlichste bleiben wird.

1) Aus diesem Abschnitt stammen auch wohl die Berührungen mit Lukas in der Erwähnung einer weiblichen Begleitung (15, 41) und in Betreff der Maria Magdalena (16, 9) her.

2) Ist denn in Göttingen schon der Schein des Geistreichen ein so großer Anstoß?

Unmöglichkeit herausgestellt hat, seine Darstellung aus Combination der beiden anderen Relationen zu begreifen, desto mehr wird es unwahrscheinlich, daß dieses so vielfach originelle Evangelium schon in seiner ursprünglichen Composition den gegenwärtigen Charakter einer über wesentliche Bestandtheile der evangelischen Geschichte so dürftig oder völlig hinweggehenden Darstellung hatte, und desto mehr Aufmerksamkeit verdient eine Erscheinung, welche uns dasselbe in einem weiteren Umfang und vollständiger, wie in seiner kanonischen Form, als das Mittelglied zwischen Matthäus und Lukas erscheinen läßt. Von einem so reichhaltigen und eigenthümlichen Evangelium läßt es sich aber von vorn herein nicht anders erwarten, als daß auch geschichtliche Spuren seines Daseins erhalten sind, und es sind somit die geschichtlichen Zeugnisse[1]) zu prüfen.

Eusebius führt bekanntlich in seiner K. G. III, 39 die Aussagen des Papias über zwei Evangelien des Matthäus und des Markus an.[2]) Markus habe, weil er nicht Augenzeuge, sondern nur Begleiter und Dolmetscher des Petrus war, die Reden und Thaten Christi (*τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα*) nach den Lehrvorträgen dieses Apostels genau und sorgfältig, wie er sie vernommen, aufgezeichnet; aber seiner Aufzeichnung habe deßhalb, weil er sich nur an Petrus halten konnte, der in seinen Vorträgen nicht den Zweck einer vollständigen Darstellung der Reden des Herrn (*σύνταξις τῶν κυριακῶν λόγων*) hatte, sondern sich nach dem jedesmaligen Bedürfniß richtete, die richtige Ordnung (*τάξις*) gefehlt, und er sei

1) S. de Wette Einl. S. 186 f. Credner Einl. in das N. T. I, S. 111 f.

2) *Καὶ τοῦτο ὁ πρεσβύτερος ἔλεγε· Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέντοι τάξει, τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα. οὔτε γὰρ ἤκουσε τοῦ κυρίου, οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ· ὕστερον δέ, ὡς ἔφην, Πέτρῳ, ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λόγων. ὥστε οὐδὲν ἥμαρτε Μάρκος, οὕτως ἔνια γράψας, ὡς ἀπεμνημόνευσεν· ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν, τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσε παραλιπεῖν ἢ ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς.*

somit auch ohne Schuld, wenn er nach den Vorträgen des Petrus (nur) Einiges mitgetheilt habe (*οὕτως ἔνια γράψας, ὡς ἀπεμνημόνευσεν*). Man hat vielfach die Anwendbarkeit dieses Zeugnisses auf den kanonischen Markus bestritten. Schleiermacher bezweifelte diese seine Bedeutung und benutzte es sehr scheinbar für seine sinnige Hypothese einer aphoristischen Aufzeichnung einzelner Züge aus dem Leben Jesu. [1]) Dieselbe Ansicht äußerte im Wesentlichen auch Credner: [2]) diese Schilderung des Papias passe nicht auf unsern Markus, in welchem die evangelische Geschichte nach einer gewissen Ordnung (*τάξις*) erzählt sei, in einer Anordnung, welche schon früh, wie aus dem Prolog des Lukas hervorgehe, als eine *τάξις* galt. Wer also die Aussage des Papias auf unsern Markus beziehen wolle, der breche zugleich über Matthäus und Lukas den Stab. Vielmehr erinnere die Aussage des Papias [3]) an die Art und

1) Ueber die Zeugnisse des Papias von unsern beiden ersten Evangelien, Werke z. Theol. II, S. 384 f.

2) Einl. S. 123 f., vgl. S. 205.

3) Credner meint, die Zeugnisse des Papias beruhen auf Aussagen des Presbyters Johannes. Allein diese Meinung mußte ich in der Hall. Allg. Lit.-Ztg. 1849, Nr. 242, S. 778 sehr bestimmt bezweifeln. Papias sagt, wie Eusebius seine Worte mit Recht auslegt, aus, die Worte der Apostel, Andreas, Petrus, Philippus, Thomas, Jakobus, seien ihm mittelbar (*παρὰ τῶν αὐτοῖς παρηκολουθηκότων*) überkommen, während er ein unmittelbarer Zuhörer des Aristion und des Presbyters Johannes gewesen sei. Ihre Ueberlieferungen hat er oft namentlich, *ὀνομαστί*, d. h. mit Angabe der Gewährsmänner, mitgetheilt. Außerdem erwähnt Euseb. noch andere, wunderliche (*παράδοξα*) Erzählungen, welche Papias aus der Ueberlieferung geschöpft hat, und urtheilt deßhalb hart über ihn ab als *σφόδρα σμικρὸς ὢν τὸν νοῦν*. Aber noch einmal unterscheidet Euseb. von solchen Sagen ganz bestimmt die von jenen beiden Gewährsmännern geschöpften Ueberlieferungen, und führt, indem er die Wißbegierigen hinsichtlich dieser auf die Schrift des Papias selbst verweis't, schließlich noch seine Aussagen über die beiden Evangelien an. *Καὶ ἄλλας δὲ τῇ ἰδίᾳ γραφῇ παραδίδωσιν Ἀριστίωνος τοῦ πρόσθεν δεδηλωμένου τῶν τοῦ κυρίου λόγων διηγήσεις καὶ τοῦ πρεσβυτέρου Ἰωάννου παραδόσεις, ἐφ' ἃς τοὺς φιλομαθεῖς ἀναπέμψαντες, ἀναγκαίως νῦν προσθήσομεν ταῖς προεκτεθείσαις αὐτοῦ φωναῖς παράδοσιν, ἣ περὶ Μάρκου τοῦ εὐαγγέλιον γεγραφότος ἐκτέθειται διὰ τοιῶν κτλ.* Diese Worte sind nicht anders zu verstehen, als so, daß Euseb.

Weise, wie Petrus in den clem. Homilien die evangelische Geschichte anwendet. Markus müsse eine unzusammenhängende Aufzeichnung solcher Aussprüche des Petrus hinterlassen haben. Von Markus würde man auch reichere Auskunft über Petrus erwarten dürfen. Unser Markus sei vielmehr erst dadurch entstanden, daß ein Späterer seiner schriftlichen Darstellung der evangelischen Geschichte jene Bemerkungen zum Grunde legte, welche Markus mit Treue, aber ohne Rücksicht auf Ordnung, aufgesetzt hatte. Während nun de Wette (Einl. S. 188) es für das Sicherste hielt, bei dem negativen Ergebniß stehen zu bleiben, daß jene Nachricht in Betracht der Beschaffenheit unsers sogenannten Markus-Evangelium, wonach es von Matthäus und Lukas abhängig sei, ohne Anwendung und Bedeutung sei: so glaubte die neuere Kritik nur um so bestimmter die Beziehung dieses Zeugnisses auf eine ältere, von dem kanonischen Evangelium verschiedene Schrift behaupten zu müssen. Weil die eigentliche Anordnung unseres Markus doch offenbar von derjenigen der beiden anderen Evangelien so wenig verschieden sei, daß man ihn unmöglich im Verhältniß zu diesen so charakterisiren kann, wie Papias thut, er sei οὐ τάξει geschrieben; so meint Schwegler (N. Z. I, S. 458 f.), die πρὸς τὰς χρείας eingerichteten Vorträge des Petrus, aus denen nach Papias das Evangelium des Markus entstanden sein soll, seien theils eigentliche Lehrvorträge, Predigten oder Homilien, theils (vorzugsweise) Streitreden, polemische Ausführungen gegen die Irrlehren des Magiers (Eus. K. G. II, 15), und man werde somit vielmehr auf ein Werk in der Art der clem. Homilien, als auf eines unserer synoptischen Evangelien, vielleicht auf das uralte (antijudaistische) *Κήρυγμα Πέτρου* geführt.

---

in Betreff der Ueberlieferungen des Aristion und Presb. Johannes eben nur auf die Schrift des Pap. selbst verweis't und im Folgenden Mittheilungen hinzufügt, die eben nicht auf jene beiden Gewährsmänner zurückgeführt sind, sondern, wie die über Markus, von einem anderen πρεσβύτερος herrühren.

Dieser Ansicht glaubte auch Baur[1]) im Wesentlichen beitreten zu müssen, indem er seinen früheren Versuch, das οὐ τάξει gleichbedeutend mit ἔνια γράψας zu fassen und so auf die epitomirende Weise unseres Markus zu deuten, aufgab. Andererseits suchten Thiersch[2]) und Meyer[3]) die Beziehung auf den kanonischen Markus dadurch festzuhalten, daß sie Beides, das οὐ τάξει und das ἔνια γράψας in der Weise bestimmt unterschieden, daß jenes nur dem gleich nach dem Hören der Vorträge Petri geschehenen Niederschreiben (ἔγραψεν) den Charakter geschichtlicher Akoluthie abspreche, die Form von Notizen in Adversarien-Weise beilege, während das nachherige γράψας auf das spätere Schreiben des Evangelisten gehe. Hier soll Papias nach Thiersch nichts mehr von dem Mangel der Ordnung, sondern nur davon sagen, daß Markus nur Einiges, ein im Vergleich mit den anderen so wenig vollständiges Evangelium, wie das vorliegende, geschrieben. Nach Meyer hebt ἔνια von dem gesammten Inhalt des Evangelium Etliches hervor, welches man wohl in anderer Weise, als wie es Markus in seinem Evangelium berichtet hat, d. h. in besserer pragmatischer Ordnung und Verknüpfung hätte erwarten mögen, woran man aber wegen des fragmentarischen Charakters seiner Notizen über den Stoff keinen Anstoß nehmen dürfe. Nicht also der evangelischen Schrift des Markus im Ganzen, sondern nur einigen Bestandtheilen derselben werde das Prädicat τάξει abgesprochen. Allein Bleek hat mit Recht diese Unterscheidung als höchst willkürlich und dem Sinn des Schriftstellers widerstreitend bezeichnet, der nur von einer einzigen Aufzeichnung der Vorträge des Petrus etwas weiß. Man muß also immer fragen, wie Papias an unserm Markus im Ganzen die richtige Ordnung vermissen, es als eine nur nach den Lehrvorträgen des Petrus aufgezeich-

1) Krit. Untersuch. S. 536 f.

2) Versuch zur Herstellung des histor. Standpuncts für die Kritik der neutestamentlichen Schriften, 1845, S. 193. 212 f. 349. Darüber s. Bleek's Urtheil in den Beiträgen z. Evglkritik S. 171 f.

3) Comm. zu Matth. 2. Aufl. S. 38 f.

nete Schrift auffassen konnte. Will man das Zeugniß des Papias in seiner geschichtlichen Bedeutung erkennen, so muß man vor allem den objectiven Thatbestand von dem subjectiven Urtheil und der eigenen Auffassung des Zeugenden unterscheiden. Papias führt die Aussage eines Presbyters über den Ursprung eines ihm bekannten Markus-Evangelium an, welche an diesem den Mangel an Ordnung durch die Abhängigkeit von petrinischen Lehrvorträgen zu entschuldigen sucht. Daß diese Ansicht in jedem Falle unrichtig ist, daß ein Evangelium, eine Aufzeichnung der Reden und Thaten Jesu, nicht in dieser Weise allein aus zufälligen Lehrvorträgen entstanden sein kann, ist offenbar genug, da jeder Evangelist das aus dem Munde eines Apostels über die Geschichte des Lebens Jesu Vernommene in irgend eine σύνταξις, welche es freilich in solchen Vorträgen nicht haben konnte, bringen mußte. Man darf daher diesem Urtheil überhaupt nur subjectiven Werth beilegen und nur fragen, wodurch dieses Evangelium bei Papias und dem Presbyter, auf welchen er sich beruft, den Eindruck einer nicht befriedigenden Ordnung machen konnte. Theilweise erklärt sich uns dieser Eindruck aber schon daraus, daß es Orientalen sind, welche, an den orientalischen Matthäus gewöhnt, über ein abweichendes occidentalisches Evangelium, wie das des Markus in jedem Falle war, urtheilen. Ihnen mußte sich schon die Abweichung des Markus in der Anordnung von Matthäus ohne Weiteres als ein Mangel darstellen, welcher der Entschuldigung bedürfe, etwa wie noch heute ein neueres kirchliches Gesangbuch in Gegenden, wo ein älteres im Gebrauch ist, schon durch eine geringe Abweichung Anstoß erregen wird. Es steht also allerdings nichts im Wege, dieses Zeugniß auf den kanonischen Markus zu beziehen, es müßte denn der Umstand sein, daß man eine stärkere Hervorhebung der Unvollständigkeit, des epitomatorischen Charakters hervorheben sollte.[1]) Hat aber die Angabe, daß Markus

1) Dieselbe liegt übrigens doch wohl darin, daß Markus nur Einiges aufgeschrieben haben soll (οὕτως ἕνια γράψας, ὡς ἀπεμνημόνευσεν).

nur die Lehrvorträge des Petrus aufzeichnete, zunächst und an und für sich keinen objectiven Werth, so steht der Kritik das Recht zu, sie nach anderen Analogien zu erklären. Die Lehrvorträge des Petrus, in denen je nach dem verschiedenen Bedürfniß der Inhalt der evangelischen Geschichte zur Sprache kam, erinnern unwillkürlich an solche petrinische Kerygmen, wie sie die Grundlage der pseudoclement. Recogn. und Homilien bilden,[1]) und die Art, wie diese clementinische Literatur nachweislich auf einer petrinischen Grundschrift entstand, ist dieser Angabe über das Verhältniß des Markus zu Petrus so ähnlich eingekleidet, daß man auch hier ein ähnliches Verhältniß voraussetzen darf. Wie nach dem Briefe des Clemens an Jakobus vor den Recogn. und Homilien C. 19. 20 Clemens den Auftrag erhält, die Reden des Petrus, welche er gehört hat, und welche dieser selbst schon früher dem Bischof Jakobus übersandt hat, in einer neuen, in seine eigene Lebensgeschichte verflochtenen Ausarbeitung dem Oberbischof zu übersenden, was nur die Motivirung einer clement. Umarbeitung der petrinischen Grundschrift ist: so findet auch in dieser Tradition ein ähnliches Verhältniß zwischen Petrus und Markus statt, indem der Inhalt des Evangelium auf jenen, und nur die formelle Ausarbeitung auf diesen zurückgeführt wird. Wie dort mündliche Vorträge des Petrus den Hauptinhalt der clement. Umarbeitung bilden, so auch hier. Sollten wir nicht, wie dort in der That eine petrinische Grundschrift, zu welcher der Brief des Petrus gehört, vorausgesetzt wird, so auch hier ein petrinisches Evangelium, dessen Umarbeitung, mag sie ganz oder wesentlich mit unserm Markus identisch sein, nach der Sitte jener Zeit durch den Namen des Apostelschülers Markus bezeichnet wurde, voraussetzen dürfen? Gab es ein petrinisches Evangelium, für welches durch ein verändertes Zeitbewußtsein eine Umarbeitung nöthig wurde, so konnte dieselbe gar nicht besser eingekleidet und motivirt werden, als dadurch, daß man den Inhalt dieses Evangelium immer noch auf

2) Vgl. Credner a. a. O. S. 123.

Petrus, und nur die formelle Darstellung auf seinen Hermeneuten Markus zurückführte. Daß es ein solches petrinisches Evangelium gab, ist freilich zunächst eine Hypothese, aber eine Hypothese, zu welcher man durch den Charakter jener jedenfalls so, wie sie ist, auf unsern Markus nicht anwendbaren Ueberlieferung berechtigt ist, so lange man sie nicht genügender positiv erklären kann. Ein Evangelist, der einzig und allein getreu und genau aus den zufälligen Lehrvorträgen eines Apostels den Inhalt seines Evangelium genommen haben soll, giebt ja eine an sich undenkbare, der evangelischen Geschichtsschreibung widersprechende Vorstellung. Glaubt man demnach, aus diesem Zeugniß nur so viel herausnehmen zu müssen, daß Markus den Inhalt seines Evangelium auch aus mündlichen Mittheilungen des Petrus geschöpft habe, so erkennt man ja thatsächlich die Nothwendigkeit an, daß dasselbe so, wie es vorliegt, nicht historisch sein kann, und deutet es in Wahrheit um, indem man ihm die Spitze, in die es ausläuft, abbricht, daß nämlich Markus nichts gethan habe, als die Aeußerungen des Petrus in seinen Lehrvorträgen getreu aufzuzeichnen. Woher nun aber diese Absichtlichkeit und Ausschließlichkeit der petrinischen Abhängigkeit? Bei diesen Orientalen dient sie nicht sowohl dazu, um die Glaubwürdigkeit des Markus als solche festzustellen, sondern vielmehr dazu, um ihn trotz seiner formellen Mängel wenigstens als materiell glaubwürdig darzustellen, oder um den Evangelisten wegen des Mangels der richtigen Ordnung zu entschuldigen. Bei aller Abweichung hält aber die älteste kirchliche Tradition diese ausschließliche Abhängigkeit von den Lehrvorträgen des Petrus fest und unterliegt somit demselben Urtheil, wie das Zeugniß des Papias. Nach Iren. adv. h. III, 1, 1 schrieb Matthäus sein Evangelium, während Petrus und Paulus in Rom das Evangelium verkündigten und die dortige Kirche stifteten; aber von Markus wird gesagt, daß er *μετὰ τὴν τούτων ἔξοδον* (d. h. wohl nach ihrem Tode) *τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα ἡμῖν παραδέδωκε.* Clemens v. Alex. führt es als eine Ueberlieferung der Pres-

bytern an, daß Markus, als Petrus in Rom öffentlich das Evangelium verkündigte, von Vielen gebeten sei, das Gesagte aus der Erinnerung in einem Evangelium niederzuschreiben, welches Unternehmen Petrus weder geflissentlich befördert, noch gehindert habe.[1]) Es ist hier die Absichtlichkeit der letzten Notiz unverkennbar und beachtenswerth. Bei der Abfassung des Markus-Evangelium ist zwar auch hier seine materielle Abhängigkeit von den Vorträgen des Petrus völlig festgehalten; sofern sie aber wenigstens formell ein selbständiges Unternehmen war, so ist dieses von Petrus zwar durchaus nicht positiv befördert, aber doch wenigstens nicht gehindert.[2]) Liegt nicht auch hierin eine indirecte Entschuldigung dafür, daß es überhaupt ein selbständiges Markus-Evangelium giebt? Welchen Grund konnte man aber haben, dasselbe nur zu entschuldigen, wenn es das einzige (wenigstens mittelbar) petrinische Evangelium war? Ganz denselben Ursprung aus den römischen Vorträgen des Petrus giebt auch Eusebius K. G. II, 15 an, wo er sich ausdrücklich auf Papias und Clemens beruft, nur mit dem wesentlichen Unterschiede, daß er in Folge göttlicher Offenbarung den Petrus sich über dieses Unternehmen schon freuen und die Schrift des Markus ausdrücklich sanctioniren läßt. Führt er doch hierfür auch die Erwähnung des Markus 1 Petri 5, 13 als eine Empfehlung desselben durch den Apostel an, wie er Demonstr. ev. III, 5

---

1) Im 6. Buche der Hypotyposen bei Euseb. K. G. VI, 14, vgl. Adumbrat. in epi. 1. Petri p. 1007.

2) *Ὅπερ ἐπιγνόντα τὸν Πέτρον, προτρεπτικῶς μήτε κωλύσαι, μήτε προτρέψασθαι.* — Von Clemens giebt Eusebius a. a. O. die eigenthümliche Ansicht an, daß unter den Evangelien diejenigen zuerst geschrieben wurden, welche die Genealogien enthalten, also Matthäus und Lukas, so daß Markus die dritte Stelle bekommen würde. Dagegen weisen Irenäus a. a. O. und Origenes (Comm. in Matth. I bei Euseb. H. E. VI, 25), auch Epiphanius H. LI, 6, p. 428 dem Markus bestimmt die zweite Stelle, sogleich nach Matth. und vor Lukas an, also gerade die Stelle, welche er in unserm Kanon einnimmt, und welche ihm, wenn sich das Resultat unserer Untersuchung bestätigen sollte, wieder eingeräumt werden muß.

hinzufügt: *πάντα γὰρ τὰ παρὰ Μάρκῳ τοῦ Πέτρου διαλέξεων λέγεται ἀπομνημονεύματα.* Dieselbe apostolische Approbation berichtet auch Hieronymus Catal. scr. eccl. c. 8, mit ungenauer Berufung auf Clemens und Papias, die wenigstens von ihr noch gar nichts wissen. Betrachtet man also die kirchliche Tradition, so weit sie Beachtung verdient, so ist gerade das in ihr fest und constant, was man als das Unhistorische in ihr ansehen muß, daß dieses Evangelium nur eine Aufzeichnung aus petrinischen Kerygmen sei. Wenn nun Papias noch bloß bei dieser einfachen Angabe stehen bleibt, und Irenäus, der wahrscheinlich aus Papias schöpfte, den Markus erst nach dem Tode des Petrus zur Abfassung schreiten läßt, so zeigt sich uns hierin die erste Gestalt der Ueberlieferung, welche noch offenbar die schriftstellerische Beschaffenheit seines Evangelium zu entschuldigen sucht. Auf der zweiten Stufe, in welcher wir die Tradition bei Clemens v. Alex. antreffen, ist die Abfassung schon in die Lebenszeit des Petrus verlegt, als sei sie zwar mit seinem Wissen, aber auch nur mit diesem, ohne eine positive Ermunterung und Billigung geschehen. In ihrem dritten und letzten Stadium kommt nun vollends die positive Sanctionirung des Apostels hinzu. Müssen wir die ausschließliche Abhängigkeit des Markus von den petrinischen Lehrvorträgen als den eigentlichen Kern dieser Ueberlieferung betrachten, so ist es die Aufgabe der Kritik, ihre in den beiden ersten Gestaltungen so unverkennbare Absichtlichkeit positiv zu erklären, nicht etwa bloß etwas Beliebiges, wie den theilweisen Einfluß mündlicher Mittheilungen des Petrus auf Markus, als den historischen Kern herauszunehmen, und für diese Absichtlichkeit weiß ich wenigstens keine befriedigendere Erklärung, als die, welche uns durch jene angegebene Analogie dargeboten wird, daß ein altes petrinisches Evangelium durch eine neuere Umarbeitung, welcher der Name seines Begleiters und Hermeneuten Markus beigelegt wurde, verdrängt werden sollte, oder daß man jenes durch diese zu ersetzen suchte. Die Gehässigkeit einer schriftstellerischen Fiction, welche man sonst wohl der Kritik gegenüber hervorhebt,

haftet hier gar nicht an dem Verfasser oder Bearbeiter, dessen Namenlosigkeit vielmehr erst durch die Tradition einer sein Werk bereitwillig aufnehmenden und an die Stelle einer älteren Schrift zu kirchlichem Gebrauch erhebenden Zeit ergänzt wurde. Gab es überhaupt Schriften, über deren Verfasser die Tradition schwankend und flüssig war, wie der Hebräerbrief, [1]) so läßt sich ja ein Schwanken zwischen Petrus und Markus sehr wohl schon als ursprünglich annehmen, oder man schrieb vielleicht an der Ueberarbeitung dem Markus nur einen größeren Antheil zu, als schon an der Grundschrift. Ein Petrus-Evangelium erhielt sich auch später noch in manchen Gegenden im kirchlichen Gebrauch, wie aus den von Eusebius K. G. VI, 12 mitgetheilten Worten des Bischofs Serapion hervorgeht. Nach demselben Gewährsmann muß man es sich in allem Wesentlichen den synoptischen Evangelien verwandt und nur mit wenigen Zusätzen bereichert denken. Daß doketisch Gesinnte es vorzugsweise liebten, wird sowohl von ihm, als auch von dem kanonischen Markus berichtet, [2]) und die Mittheilung des Origenes [3]) giebt uns ein Recht, dasselbe mit dem von Justin besonders gebrauchten eigenthümlichen Evangelium zu identificiren.

Man wird einwerfen, diese Kritik der kirchlichen Tradition ergebe höchstens eine bloße Möglichkeit. Allein welche sichere und feste Wirklichkeit kann man hier, bei diesem Charakter der äußeren Zeugnisse, dieser Möglichkeit entgegenstellen? Kann man hier überhaupt nur durch Hypothesen auf den Grund der Sache gelangen, so kann es sich nur darum handeln, welche Hypothese die Sache selbst am befriedigendsten erklärt. Haben wir überhaupt ein Recht, über die Beschaffenheit des Markus so, wie wir gethan haben, zu urtheilen, so wird ja diese Möglichkeit schon durch seinen Charakter zur Wahrscheinlichkeit. Bei

---

1) S. m. Krit. Untersuch. S. 16.

2) S. a. a. O. S. 281.

3) S. a. a. O. S. 161.

keinem Evangelium liegt an und für sich die Ansicht so nahe, daß es ein Auszug, eine verkürzte Redaction ist, und dürfen wir als die Grundschriften, aus denen dieser Auszug verfertigt wurde, in keinem Falle den Lukas, aber auch den Matthäus nicht eigentlich und ohne Weiteres ansehen, so ergiebt sich von selbst die Annahme einer eigenthümlichen reicheren Grundschrift. Die Verkürzung, durch welche jenes Evangelium die gegenwärtige Gestalt erhielt, haben wir vielleicht nicht als eine durchaus plötzliche und einmalige vorzustellen, und es braucht der Markus, von welchem Papias redet, noch nicht ganz mit unserm kanonischen identisch zu sein. Scheint doch noch Irenäus etwas von dem Abschnitt, welchen wir als die Grundlage des eigenthümlich lukanischen Abschnitts (9, 51 f.) denken mußten, in seinem Markus gelesen zu haben. [1]) Je mehr aber nach und nach die anziehendere Darstellung des Lukas zu allgemeinerer kirchlicher Anerkennung gelangte, desto weniger konnte man noch ein Interesse haben, archaistische Abschnitte des Markus neben dieser farbenreicheren und zeitgemäßeren Erzählung beizubehalten.

III.

Der Charakter des Markus im Ganzen.

Der Charakter des Markus ist 1) in historischer, 2) in dogmatischer Hinsicht zu betrachten.

1) Der historische Charakter.

Schon oben ist uns bei Markus nicht bloß im Allgemeinen eine bestimmte Planmäßigkeit entgegengetreten, sondern wir haben dieselbe auch im Einzelnen in vorgängigen, zum Theil prag-

1) S. a. a. O. S. 288.

matisch motivirenden Beziehungen auf Folgendes (wie 3, 13. 21; 11, 11—14; 14, 30, vgl. V. 68. 72) und in Zurückbeziehungen erkannt (z. B. 2, 13; 4, 1). Dieses bestimmte Streben, alles voraus möglichst pragmatisch zu motiviren, läßt sich im Einzelnen noch weiter verfolgen. Besonders planmäßig ist die Erkenntniß der höheren Würde Jesu als des Messias und Gottessohnes dargestellt. Von Anfang an wissen die Dämonen, was Jesus ist, und Jesus verbietet ihnen, dasselbe weiter zu verbreiten (1, 24 f.; 3, 12; 5, 7). Aber auch nur diese übermenschlichen Wesen kennen Jesum, welcher öfter absichtlich genug glänzende Erfolge seiner Wunderkraft vor den Menschen zu verbergen sucht (1, 44; 5, 43; 7, 36[1]). Namentlich werden die Apostel deutlich als Solche dargestellt, welche dieses Wissen anfangs noch nicht erreicht haben, und welche daher auch nicht in den tieferen Sinn und die Bedeutung der Reden und Wunderthaten Jesu einzudringen vermögen (4, 11 f.; 6, 52; 7, 17 f.; 8, 17 f.). Wie 7, 17 f. schon darin ein besonderes Interesse für Petrus hervortritt, daß nicht er allein, wie Matth. 15, 15, fragt, sondern die Gesammtheit der Jünger, denen dann der harte Tadel gilt, [2]) so ist bei Markus durch diesen Contrast des Vorhergehenden das Bekenntniß des Petrus 8, 29 glänzender hervorgehoben, obgleich wir hier in der kanonischen Form die Seligpreisung und Benennung dieses Apostels nicht mehr finden. Wie dieses Bekenntniß überhaupt in eine Zeit der allgemeiner hervorgetretenen Unempfänglichkeit und Verwerfung fällt, so verbietet auch Jesus 8, 30, das Erkannte weiter bekannt zu machen. Auch nach dieser Erkenntniß haben die Jünger freilich

---

1) Wenn J. 7, 24 verborgen bleiben will, so läßt sich dieses aus Rücksicht auf das außerjüdische Gebiet erklären.

2) Das Gegenstück ist 11, 21, wo Petrus (Matth. 21, 20 οἱ μαθηταί) auf das Verdorrtsein des Feigenbaums aufmerksam macht. Ein besonderes Interesse für Petrus zeigt sich weit mehr in der gleich anfangs so bestimmt hervortretenden Fixirung von Kapernaum, als in den eigenthümlichen Erwähnungen dieses Apostels 1, 36; 11, 21; 13, 3; 16, 7. S. hierüber meine Krit. Untersuch. S. 279 f. v. corrigenda.

noch immer nicht die volle Stärke des Glaubens (9, 18 f.) und die vollkommene Einsicht (9,32); aber Markus hat diese Erzählungen nur aus Matthäus aufgenommen. — Markus bietet im Einzelnen viel Eigenthümliches dar, und die Vertreter der Ansicht von dem durchaus secundären Charakter des Markus suchen hier, mit Ausschluß besonderer Quellen, den eigenthümlichen schriftstellerischen Pragmatismus des Evangelisten so weit als möglich auszudehnen. [1]) Allerdings gehört hier Vieles der schriftstellerischen Selbständigkeit (um de Wette's Ausdruck „Willkür" zu vermeiden) des Markus an; doch hat de Wette hier ohne scharfen Unterschied auch solche Züge angeführt, welche dem eigenthümlichen Pragmatismus des Markus, oder seinem eigenthümlichen dogmatischen Standpunct angehören (2, 27; 14, 58). Das Beispiel einer höchst lebendig und anschaulich ausgeführten Erzählung ist z. B. die Geschichte von dem Dämonischen, welchen die Jünger nicht zu heilen vermochten (9, 14 f.), den Markus schäumend und zähneknirschend im Zustand der Besessenheit schildert. Aber schon hier darf man mit Recht fragen, ob die Angabe V. 21, daß die Besessenheit von Kindheit an (παιδιόθεν) eingetreten war, wirklich bloß der schriftstellerischen Manier des Evangelisten angehören kann, da wir bei Justin Nr. 7, a. die Heilung von Geburt an Gebrechlicher nachdrücklich hervorgehoben finden. Die eigenthümliche Angabe 1, 20, daß Zebedäus, als er von seinen Söhnen verlassen wurde, mit Miethlingen in seinem Schiffe blieb, sieht Baur als aus Mitgefühl für den verlassenen Vater entstanden an, wie man bei Markus oft solche ein theilnehmendes Mitgefühl ausdrückende, überhaupt die Empfindung ansprechende Züge (5, 29; 9, 36; 10, 16; 1, 41) finde. Allein weit näher liegt hier die Beziehung auf die Armuth der verwaisten Brüder Petrus und Andreas, im Vergleich mit der relativen Wohlhabenheit der Familie des

---

2) De Wette Einl. S. 177. Baur Krit. Untersuch. S. 550 f. Für das Einzelne sei auf diese beiden Zusammenstellungen verwiesen.

Zebedäus.[1]) Auf die gleichfalls nachweisliche Ueberlieferung, daß Kapernaum der Wohnsitz des Petrus war,[2]) wird man auch die bestimmtere Angabe 1, 29 beziehen müssen, daß sein Haus zu Kapernaum auch das des Andreas, also, wie man denken muß, sein väterliches Haus war. Eben hierher gehört auch die ebenso durch die Tradition bestätigte Angabe 7, 26, daß das kananäische Weib eine Syrophönicierin war,[3]) ferner 15, 21, daß Simon von Cyrene der Vater von Alexander und Rufus war.[4]) Solche Züge gehören sicher nicht der bloßen schriftstellerischen Willkür an, sondern weisen auf die Tradition der römischen Kirche hin, in welcher sie sich irgendwie erhalten haben. Um so mehr wird man auch in anderen eigenthümlichen Zügen, wie in der Angabe über den entfliehenden Jüngling 14, 51. 52, daß Levi der Sohn des Alphäus war (2, 14), daß der Blinde zu Jericho Bartimäus hieß (10, 46), wie überhaupt in genaueren Zahlangaben (4, 13; 6, 37 u. s. w.), namentlich in der überhaupt sehr bestimmt angegebenen Localität (8, 10 Dalmanutha), eine Bestätigung dafür finden dürfen, daß dieses Evangelium, so einflußreich in ihm der schriftstellerische Pragmatismus sein mag, doch auch aus der Ueberlieferung einen historischen und beachtenswerthen Stoff selbständig geschöpft hat. Und wie gerade diese Züge auf die römische Localtradition als ihre Quelle zurückweisen, so wird der römische Ursprung dieses Evangelium auch durch Anderes bestätigt.[5]) Auch die

---

1) Vgl. meine Krit. Untersuch. S. 339 über clem. Hom. Nr. 5, Lücke Comm. z. Evg. Joh. 3. Aufl. I, S. 9 f.

2) S. m. angef. Schr. S. 279. 375.

3) S. clem. Hom. Nr. 15.

4) Vgl. m. angef. Schr. S. 284, Anm. 2. Man vergleiche auch Credner's Einl. S. 103, welcher hier nachweis't, wie Markus bei der Angabe von Nebenumständen nicht selten viel genauer ist, als die anderen Evangelisten, und zwar in Absicht auf die handelnden Personen, die Bestimmung des Orts, Zeitbestimmungen, Zahlenangaben und sonstige Dinge.

5) S. o. zu Mark. 10, 2. 12. Ueber die latinisirende Diction vgl. Credner Einl. S. 104, Nr. 13, de Wette Einl. S. 178.

von Credner a. a. O. S. 110 wahrgenommene Eigenthümlichkeit, die Oertlichkeiten Palästina's, jüdische Sitten und Gebräuche zu erklären (1, 13; 2, 18; 7, 2. 3. 4. 8; 9, 43; 11, 13; 12, 18; 13, 3; 14, 1. 12; 15, 6; 16, 42), weis't mit Sicherheit auf einen außerpalästinensischen Ursprung hin. — In historischer Hinsicht muß an dem kanonischen Markus endlich noch seine Lückenhaftigkeit auffallen, welche man gegenwärtig aus dem dogmatischen Charakter dieses Evangelium zu erklären sucht. Gemäß seiner eigenthümlichen Richtung ließ der Verfasser, meint Credner S. 109, die Geschlechtsregister sammt der Jugendgeschichte unberührt, sowie alles, was nur den Juden bedeutsam oder den Heiden anstößig war. Aehnlich hebt auch de Wette S. 177 f. den neutralen Charakter des Markus hervor, in welchem das Charakteristische bei Matthäus und bei Lukas (z. B. die Auswahl der 70 Jünger) beseitigt sei. Am consequentesten hat Baur a. a. O. S. 563 f. diesen Gesichtspunct durch die bedeutendsten Auslassungen durchgeführt. 1) In der Weglassung der Vorgeschichte sei zwar nicht gerade (mit Schwegler) eine Hinneigung zum Doketismus zu sehen, aber in jedem Falle habe der Evangelist weder das Natürliche, noch das Uebernatürliche der Entstehung Jesu zu sehr hervorheben wollen, sie daher lieber auf sich beruhen lassen. 2) Für die Beseitigung der Bergrede liege der Grund in dem principiellen Charakter, welchen die Rede wenigstens bei Matth. hat, und der Evglst. habe sie ganz übergangen, um nicht Stellen, in welchen die fortdauernde Gültigkeit des mosaischen Gesetzes so entschieden ausgesprochen sei, wie Matth. 5, 17, zu einer Zeit in Erinnerung zu bringen, in welcher gerade diese Frage Gegenstand so vieler Controversen geworden war. Diese Ansicht werde bestätigt durch das offenbar absichtliche Bestreben, mit welchem wir ihn auch sonst alles streng Judaistische vermeiden sehen. Wenn Markus aber sonst Stellen, wie Matth. 19, 28; 10, 5. 6, ausläßt, so würde sich nach dieser Analogie immer nur die Weglassung solcher einzelnen Verse, nicht die der ganzen Rede, erklären. 3) Weil Markus den Paulinismus zwar theilweise durchblicken lasse, aber sich im Ganzen

weit mehr an das Matthäus-Evangelium anschließe, so habe er alles, was zur specifischen Eigenthümlichkeit des Lukas-Evangelium gehört, von sich fern gehalten. Da er aus dem ganzen Abschnitt Luk. 9, 51 f. bis C. 18 nichts für sich aufgenommen habe, so habe er nicht nur den ganzen Lehrinhalt unbenutzt gelassen, sondern auch alles dasjenige von sich zurückgewiesen, was für den Verfasser des Lukas-Evangelium in diesem Abschnitt in Hinsicht der Reise Jesu nach Samarien, der Bestimmung der 70 Jünger und ihres Verhältnisses zu den 12 Aposteln so große Bedeutung hatte. Er habe davon keine Kenntniß genommen, da er kein Freund so scharfer gegensätzlicher Bestimmungen war. Aber selbst wenn der Evangelist dieses Antithetische hätte vermeiden wollen, so erklärt sich hieraus doch noch gar nicht, daß er aus diesem reichen Abschnitt nicht eine einzige Erzählung entnommen haben sollte. Auch die Auslassung der Vorgeschichte ist auf diese Weise nicht zu erklären, da Mark. 6, 3 eine sehr bestimmte Auffassung der Geburt Jesu durchscheinen läßt, und es kann die Frage nur so gestellt werden, weßhalb diese zum Theil wesentlichen Bestandtheile *jetzt* in dem zweiten Evangelium fehlen.

2. Der dogmatische und kirchliche Charakter.

Schon diese Auslassungen führen uns auf die dogmatische und kirchliche Richtung, welche dem zweiten Evangelium zum Grunde liegt. In meinen Kritischen Untersuchungen über die Evangelien Justin's u. s. w. S. 280 f. habe ich über den dogmatischen Standpunct des Evangelisten Folgendes bemerkt, was ich hier durch einige weitere Betrachtungen ergänze. Der kanonische Markus bewährt auch dadurch seine Identität mit dem Petrus-Evangelium, daß er gleichfalls aus einer Richtung hervorgegangen ist, welche man, im Unterschiede von dem nationalen Judenchristenthum, als ein universalistisches bezeichnen muß. Schon die Vergleichung mit Matthäus lehrt, daß in ihm eine weit freiere Stellung zu dem positiv-Jüdischen eingenom-

men wird. Daher werden fast durchgehends die alttestamentlichen Beweisstellen, auf welche Matthäus so großes Gewicht legt, vermieden, obgleich diese dogmatische Beweisführung nicht ganz verdrängt (1, 2. 3, vielleicht unächt 15, 28) ist, und die Erfüllung prophetischer Weissagungen in der evangelischen Geschichte 9, 13; 14, 49 vorausgesetzt wird. Ein Universalismus, den wir aber gar nicht als einen paulinischen anzusehen genöthigt sind, mag nicht bloß 16, 20 (*πανταχοῦ*), sondern auch 11, 17 in der Vervollständigung des Citats von Jes. 56, 7 durch *πᾶσι τοῖς ἔθνεσι* durchblicken. Wird doch 7, 27 den Juden, im Vergleich mit Matth. 15, 26, nur das Vorrecht zeitlicher Priorität (*πρῶτον*) in der Sättigung durch göttliche Wohlthat zugeschrieben, und 13, 10 (vgl. Matth. 24, 14) der Predigt des Evang. für alle Heiden, wie wir oben sahen, eine weit höhere Bedeutung gegeben. Dadurch, daß das jüdische Volk 15, 8 zuerst die Freilassung eines Gefangenen von Pilatus, der dieselbe nicht zuerst anbietet (Matth. 27, 17), verlangt, soll wohl sein ungestümes Verlangen nach der Hinrichtung Jesu[1]) noch stärker hervorgehoben, die Schuld seines Todes, durch welchen sie im Ganzen auch ihr erstes Anrecht verloren haben, bestimmter auf sie gewälzt werden. Dieselbe freiere Stellung gegen das positive Judenthum zeigt sich besonders in Betreff des Sabbat. Es darf nicht als zufällig angesehen werden, daß nur Markus 2, 27 vor die Worte Jesu, des Menschen Sohn sei auch Herr des Sabbat, den Grundsatz einschaltet, daß der Sabbat um des Menschen willen, nicht der Mensch um des Sabbat willen da ist. Im Einklang mit dieser Ansicht wird auch 13, 18 in den Worten Jesu, man solle beten, daß die Flucht nicht in den Winter oder auf den Sabbat falle (Matth. 24, 20), die Erwähnung des Sabbat ausgelassen, der für den Evangelisten keine bleibende Gültigkeit mehr zu haben scheint. Man darf über-

1) Am bezeichnendsten tritt dieses Verlangen in dem von Justin Nr. 33 (Ap. I, 35) erwähnten, vielleicht aus den Acta Pilati geschöpften Zuge hervor, daß Jesus von den Juden vor das Tribunal des Pilatus mit dem Rufe geschleift wurde: *Κρῖνον ἡμῖν.*

haupt nicht jeden Universalismus für paulinisch halten, da in der pseudoclementinischen Literatur die Steigerung des Judenchristenthums selbst von seiner ersten, noch nationalen Gestalt zu einer universalistischen deutlich zu erkennen ist. Mit diesem universalistischen Judenchristenthum zeigt sich Markus besonders darin verwandt, daß er, trotz aller Entfernung von dem positiv Jüdischen, 12, 29. 32 mit demselben Nachdruck die dogmatische Grundlage des jüdischen Monotheismus festhält und die Einheit Gottes ausdrücklich in das Gebot der Liebe einschließt. Es ist ferner auch nicht jede Hervorhebung des Glaubens, seiner Macht und Bedeutung, wie Mark. 11, 24, sofort für paulinisch zu halten, und man darf nicht behaupten, daß die Worte an den Blinden zu Jericho (Markus 10, 52, Lukas 18, 42: ἡ πίστις σου σέσωκέ σε) nur bei Lukas ursprünglich sein könnten. Die hohe Bedeutung und Allmacht des Glaubens ist etwas allgemein Christliches, was daher auch bei Matthäus bestimmt genug vorausgesetzt wird (Matthäus 9, 2, Markus 2, 5, Lukas 5, 20; Matth. 17, 17 c. parall. 17, 20).[1] Auch ist kein Grund zu der Behauptung, die dem Markus 12, 41—44 mit Lukas 21, 1—4 gemeinsame Erzählung von dem Scherflein der Wittwe, welches mehr wiegt, als die Gaben der Reichen, sei so eigenthümlich paulinisch, daß sie nur bei Lukas

---

1) Namentlich ist in Ritschl's Darstellung der apostol. und nachapostol. Zeit die Einseitigkeit zu bemerken, daß ihm leicht jede höhere Schätzung des Glaubens schon als Kriterium des Paulinismus gilt, eine Einseitigkeit, welche der von Ritschl S. 292 an Schwegler gerügten, daß jede christliche Moral als Kennzeichen des Judenchristenthums gilt, nicht nachsteht. Auch nach den clem. Homilien hat der Glaube die zeitliche Priorität vor den guten Handlungen (VII, 6) und ist zur Seligkeit nothwendig (VII, 7. 8). Auch hier ist der Glaube eine Gabe Gottes, also ein Geschenk der Gnade (VIII, 5), allmächtig und der Erhörung, des Erfolgs gewiß (IX, 11. 21), und so nothwendig er sich in guten Werken äußern muß, doch ihr innerer Grund (XI, 16; XIII, 10). Diese Aeußerungen könnte man mit demselben Rechte auf eine paulinische Grundlage zurückführen, wie wenn Ritschl den Hirten des Hermas und Justin (S. 309 wegen seiner Hervorhebung der Glaubensgerechtigkeit) zu Repräsentanten des späteren Paulinismus macht.

ursprünglich sein könne. Auch die judenchristliche Sittlichkeit dürfen wir uns nicht so äußerlich denken, daß sie nicht besonders das innere Motiv, den innerlichen Werth der Handlungen hervorgehoben hätte. Man bedenke, welche tief innerliche Sittlichkeit die clementinischen Anagnorismen verlangen,[1]) wie sie allen Werth auf das innere Motiv concentriren, und man wird überhaupt nicht zweifeln dürfen, daß selbst das ebionitische Judenchristenthum von dem specifischen Wesen christlicher Sittlichkeit durchdrungen war. Herrscht bei Markus überhaupt der Geist eines zwar nicht paulinischen, aber freieren, tieferen judaistischen Christenthums, so werden wir diesen dogmatischen Charakter auch durch die eigenthümliche Umbildung des falschen Zeugnisses gegen Jesum Markus 14, 58 bestätigt finden dürfen. „Vergleicht man", bemerkt Baur a. a. O. S. 556 über diese Stelle, „Matth. 26, 61, so muß man wohl glauben, daß durch diesen angeblichen Ausspruch Jesu nicht sowohl eine irreligiöse, als vielmehr eine prahlerische Behauptung der vermessensten Art in den Mund gelegt werden soll. Als ein δύναμαι, als einen Beweis der Macht, führt ja Matthäus das καταλύειν und οἰκοδομεῖν an. Indem nun Markus das δύναμαι καταλ. u. s. w. in die Futura καταλύσω und οἰκοδομήσω umgesetzt, beiden dadurch eine bestimmte Beziehung auf den Tod und die Auferstehung Jesu gegeben, und den angeblichen Ausspruch durch den Gegensatz des ναὸς χειροποίητος und ἀχειροποίητος so modificirt hat, daß er nichts mehr enthält, was vom christlichen wie vom jüdischen Standpunct aus gleich widersinnig und phantastisch erscheinen muß, begreift man so zwar wohl, wie Jesus einen solchen Ausspruch gethan hat, um so weniger aber, wie er von jenen falschen Zeugen zum Gegenstand ihres ψευδομαρτυρεῖν gemacht werden konnte, und der Evangelist, welchem es sonst so sehr darum zu thun ist, alles so anschaulich und wohl motivirt als

1) S. meine clem. Rec. und Hom. S. 179 f.

möglich vor Augen zu stellen, hat hier offenbar seinem eigenen Zwecke entgegengehandelt." Wie aus einer früheren Aeußerung Baur's (S. 141) hervorgeht, bezieht auch er den ναὸς ἀχειροποίητος, im Gegensatz gegen den wirklichen Tempel, an welchen die Gottesverehrung im Judenthum gebunden war, auf die neue geistige (nicht mehr local beschränkte) Religion (vgl. 11, 17), welche durch den Tod und die Auferstehung vermittelt wird.[1]) Ist diese Auffassung, wie ich nicht zweifle, die richtige, so ist die Stelle auch für den dogmatischen Standpunct des Evangelisten charakteristisch. Schon die Futura sprechen dafür, daß der Evangelist sich diese Worte als erfüllt, in der That eine geistige Gottesverehrung an die Stelle der jüdischen gesetzt denkt, und als ein falsches Zeugniß kann er die Anklage dieses Ausspruchs wohl nur deßhalb angesehen haben, weil Jesus das, was er wohl hätte sagen können, nicht wirklich gesagt hatte, wie er V. 59 ausdrücklich hinzufügt, daß auch so die Angaben der Zeugen nicht übereinstimmten. So wesentlich auch der Zusammenhang des Christenthums mit der alttestamentlichen Religion festgehalten ist, so ist doch der entschiedene Bruch mit dem positiven Judenthum vollzogen, und gerade das im Christenthum aufgehoben, was auch sonst an dem positiven Judenthum für Judenchristen ein besonderer Anstoß war,[2]) daß die Gottesverehrung an einen localen Tempelcultus gebunden war. Auf dieselbe judenchristliche Richtung führt auch Schwegler's Observation (N. Z. I, 473 f.), daß Ehebruch und Hurerei 7, 21, abweichend von Matth. 15, 19, weil sie in diesen

---

1) Gerade hier bestätigt es sich sehr deutlich, wie Baur mit Recht behauptet, daß Markus (und zwar, wie ich glaube, der ursprüngliche, s. meine Krit. Untersuch. S. 385 f.) von dem 4ten Evangelisten (2, 19) benutzt ist. Um so weniger hat man ein Recht zu der Behauptung, daß Aussprüche, wie in den clem. Homilien Nr. 6, 1. (H. III, 52), aus dem Evang. Johannes entlehnt sein müssen.

2) Vergl. Clem. Rec. I, 37. 38. Eben hierauf führt auch die von Schwegler wahrgenommene Mißbilligung der ὁλοκαυτώματα und θυσίαι 12, 33 f., über welche zu vgl. meine clem. Rec. und Hom. S. 65 f.

Kreisen als die schwersten Sünden galten, vorangestellt sind, und daß diese Umstellung Markus 10, 19 (vgl. Matth. 19, 18) wiederkehrt, wo sie freilich an sich auch Berichtigung nach dem Urtext sein könnte, welche Lukas 18, 20 sich angeeignet hat. Alles dieses bestätigt nicht nur überhaupt die mittlere Stellung, welche wir dem Markus zwischen Matthäus und Lukas angewiesen haben, weil es nun völlig erklärlich wird, daß der paulinische Lukas sich besonders an ein Evangelium anschloß, welches seinem Universalismus schon auf judenchristlicher Seite so verwandt war, sondern auch seine substanzielle Identität mit dem eigenthümlichen Evangelium, welches in Justin's Schriften und in den clementinischen Homilien benutzt ist. Dieselbe geht auch aus der christologischen Grundansicht hervor. Wie wir durch Serapion wissen, daß doketisch Gesinnte aus dem Petrus-Evangelium besondere Nahrung für ihre Ansicht ziehen konnten, so sagt uns Irenäus III, 11, 7, daß diejenigen, welche den leidensunfähigen Christus von dem leidensfähigen Jesus unterschieden, also einer bestimmten Art des Doketismus huldigten, das Evangelium des Markus vorzogen. Wie wir nun den inneren Grund jener Angabe schon aus der Art erkennen können, wie Jesus im Petrus-Evangelium aus menschlichen Verwandtschaftsverhältnissen mehr, als in unseren Evangelien, herausgerissen wurde, so läßt sich auch diese Notiz noch aus dem Charakter des kanonischen Markus begreifen. Eigenthümlich ist dem Markus schon 2, 8 die Erwähnung, daß Jesus τῷ πνεύματι αὐτοῦ die Gedanken der Schriftgelehrten wußte, und unter diesem πνεῦμα haben wir doch wohl den göttlichen, messianischen Geist zu verstehen, der Jesum seit der Taufe erfüllte. So giebt Markus auch die Blasphemie dieser Geisterfüllung 3, 22. 30 bestimmter so an, daß sie nicht als ein bloßes Bündniß mit Beelzebul (Matth. 9, 34, 12, 24; Lukas 11, 15), sondern geradezu als eine Besessenheit durch ihn, oder durch ein πνεῦμα ἀκάθαρτον erscheint. Erhalten wir schon hierdurch ein solches Verhältniß des göttlichen πνεῦμα zu dem Menschen Jesus, daß es von gewissen Doketen für den persön-

lichen Unterschied des leidenslosen Christus und des leidenden Jesus ausgedeutet werden konnte, so wurde diese Ansicht, wie nach de Wette von Schwegler (N. Z. I. 470 f.) behauptet ist, besonders durch die Darstellung des Todes begünstigt. Markus berichtet nämlich nicht bloß 15, 37, wie die anderen Referenten, daß Jesus mit Geschrei, mit lauter Stimme verschied, sondern er giebt diesem Geschrei auch eine solche Bedeutung, daß der römische Hauptmann aus demselben erkennt, daß Jesus wahrlich Gottes Sohn war. Auch die Verwunderung des Pilatus über den so frühen Tod Jesu weis't darauf hin, daß das Verscheiden eigentlich nicht ein natürliches Ableben war, sondern vielmehr ein fast freiwilliger Act der in jenem Geschrei sich ungeschwächt zeigenden göttlichen Lebenskraft. Mit diesem bedeutungsvollen Geschrei muß ich das ähnliche Geschrei in Verbindung bringen, mit welchem Markus wiederholt (1, 26; 5, 7; 9, 26) Dämonen aus den Besessenen reden und ausfahren läßt, und in welchem sich gerade die übermenschliche Kraft solcher Geister offenbart. Jedenfalls zeigt sich somit bei Markus das Bestreben, das göttliche Moment in Jesu besonders hervorzuheben und von der menschlichen Seite bestimmter zu unterscheiden. Daß auch das Judenchristenthum eine höhere Christologie anstrebte und ausbildete, bedarf nach dem gegenwärtigen Stande der geschichtlichen Untersuchungen keiner Erörterung.

Wie Markus theoretisch den judaistischen Standpunct, wie er dem Matthäus eigenthümlich ist, wesentlich gemildert hat, so bemerkt man bei ihm auch Züge, welche auf eine mildere kirchliche Praxis hinweisen. Er läßt 6, 8. 9 Jesum den Aposteln bei der Verkündigung des Evangelium nicht mehr ganz die ursprüngliche Strenge der Kleidung und Lebensart gebieten; es ist ihnen gestattet, was ihnen bei Matth. 10, 10 untersagt wird, wenigstens einen Stab mitzunehmen und statt der ὑποδήματα wenigstens Sandalen zu tragen. Darf man in diesen Milderungen wohl Zugeständnisse finden, die den Verkündigern des Evangelium in einer späteren Zeit gemacht wur-

den, so geht aus 10, 24 deutlich hervor, daß der Verfasser auch nicht mehr so streng über den äußerlichen Reichthum urtheilt, oder daß er den Reichthum, welcher den Eintritt in das Himmelreich so sehr erschwert, durch den Ausdruck τοὺς πεποιθότας ἐπὶ τοῖς χρήμασιν innerlich wendet, und somit andeutet, daß der Ausspruch Jesu V. 25 eigentlich nur für diejenigen gilt, welche sich auf ihre Güter verlassen. Vielleicht gehört hierher auch die schwierige und vielbesprochene Stelle 9, 49. 50, welche mir noch am besten folgende Erklärung zuzulassen scheint. Der Ausspruch, daß man selbst Glieder des eigenen Leibes vertilgen soll, wenn sie Aergerniß geben, weil es besser ist, als ein Krüppel und mit verstümmeltem Leibe in das Himmelreich einzugehen, als mit unbeschädigtem Leibe in das höllische Feuer geworfen zu werden, lag dem Markus bei Matth. 18, 8. 9 vor. Sollte nun der räthselhafte Zusatz des Markus nicht gerade den Zweck haben, der äußerlichen, buchstäblichen Auffassung dieser Worte vorzubeugen? Das Feuer, durch welches Jeder gesalzt werden soll, giebt dem höllischen Feuer von selbst eine innerlichere Wendung, macht es zu der Gluth der inneren Begierde, durch deren Ueberwindung allein das Salz göttlicher Lebensweisheit erreicht werden kann. Und wenn man dieses Salzes, wie zu alttestamentlichen Opfern des Bundessalzes, bedarf, um auch in der christlichen Sphäre ein Gott wohlgefälliges Opfer darzubringen, so kann das Opfer, von dem hier die Rede ist, überhaupt nicht mehr als eine leibliche Verstümmelung, sondern nur als die geistige Beherrschung und Heiligung des leiblichen Lebens gedacht werden. Daher schließt Markus gerade hier sehr passend die Worte an, daß das Salz gut ist, aber auch unsalzig werden, seine wahre Natur verlieren kann, daß also aus einer solchen Verschlechterung des geistigen Salzes auch eine mißverständliche Handlungsweise, eine rigoristische Ascese hervorgehen kann, durch welche der kirchliche Friede gestört wird. Die letzte Ermahnung zum Frieden unter einander weis't wohl auf solche wirkliche Störungen der kirchlichen Eintracht hin und schließt die Erzählung dadurch ab, daß sie zu dem Anfang,

dem Rangstreit der Jünger, zurückleitet. Auch in diesen Worten darf man also wohl den Geist einer milderen christlichen Ethik erkennen.[1])

Erscheint uns somit auch in dieser Hinsicht das Markus-Evangelium zwar als eine Schrift, welche aus schon entwickelteren, consolidirteren kirchlichen Verhältnissen hervorging, aber, wenn es in seiner ursprünglichen Gestalt schon von Lukas benutzt wurde, jedenfalls als ein Werk des ersten christlichen Jahrhunderts, so muß nur noch die Frage berührt werden, wie es zu erklären ist, daß es in seiner gegenwärtigen Gestalt so viele wesentliche Bestandtheile verloren hat. So gewiß man darauf verzichten muß, eine ganz erschöpfende Erklärung zu geben, so wird man doch, wenn man die bei Justin und in den clem. Homilien erhaltenen Trümmer des Petrus-Evangelium vergleicht, Folgendes behaupten dürfen. Wie wir in den pseudoclementinischen Homilien bei dem freiesten Universalismus, der auf judenchristlichem Standpunct möglich war, gleichwohl die entschiedenste Polemik gegen den Paulinismus vorfinden, so hatte auch das Petrus-Evangelium trotz seines freieren Judenchristenthums, namentlich in der Bergpredigt und in den eschatologischen Reden, einen sehr stark polemisirenden, antihäretischen Charakter, und wenn gerade diese polemischen Stellen in dem kanonischen Markus fehlen, wenn man mit Recht in diesem Evangelium eine sehr behutsame Ausmerzung solcher Züge, welche die eine oder die andere Partei zurückstoßen konnten, eine in den Auslassungen unverkennbare irenische Tendenz wahrgenommen hat;[2]) so erklärt sich die kanonische Redaction

1) In der Erwähnung 6, 13, daß die Apostel Oel zu Krankenheilungen gebrauchten, darf man den theurgischen Heilungsgebrauch der kirchlichen Sitte, von welchem Jakob. 5, 14 spricht, erkennen. Vgl. de Wette z. d. St. des Jakobusbriefes, auch Thilo über den Gebrauch des Oels bei der Taufe Acta Thom. p. 178 sq. — Die Taufe, mit welcher Jesus und die Söhne des Zebedäus getauft werden sollen (10, 38. 39), erinnert an die Vorstellung des Märtyrertodes als der Bluttaufe. Vgl. Meyer z. d. St.

2) Vergl. Schwegler Nachap. Z. I, S. 476 f.

nicht bloß daraus, daß man sehr begreiflich kein Interesse haben konnte, manche archaistische Bestandtheile, wie die Vorgeschichte,[1]) der Uebergang von der galiläischen Wirksamkeit zu der Reise nach Jerusalem, neben der verwandten glänzenderen Darstellung des Lukas aufzubewahren, sondern auch daraus, daß man in der festeren Einheit der katholischen Kirche einer so stark polemisirenden Parteischrift alles das möglichst zu nehmen suchte, was die frühere Gegenpartei von ihr hätte abstoßen können. Möge dieser Versuch, die Entstehung des zweiten kanonischen Evangelium zu begreifen, wenigstens zu seiner tieferen Erforschung und unbefangeneren Würdigung Anlaß geben!

---

1) An dieser mag man auch deßhalb Anstoß genommen haben, weil sie den Doketen Vorschub geben konnte.

Druckfehler und Nachträge.

Auch in meiner Schrift über die Glossolalie sind einige Schreib- und Druckfehler zu berichtigen:

S. 29, Z. 8 v. o. u. S. 30, Anm. 1, Z. 5 l. *ὀψαρτυτικαί* st. *ὀψαρτυκαί*.
S. 62, Z. 13 v. o. l. eingeführt wird st. eingeführt.
S. 80, Anm. Z. 2 l. dem johann. *σπέρμα* immer st. dem immer johann. *σπ.*
S. 104, Z. 23 v. o. l. Naths st. Rechts.
S. 116, Z. 11 v. o. l. Leitung st. Leistung.
S. 135, Anm. Zu der oratio spiritalis darf man auch wohl die *ᾠδαὶ πνευματικαί*, Koloss. 3, 16, Ephes. 5, 19, als ein anderes *γένος γλωσσῶν* rechnen.
S. 140, Z. 9 v. u. l. eine relative st. einen relativen.
S. 145, Anm. 1, Z. 1 l. Lightfoot st. Lightfood.

In der gegenwärtigen Schrift über das Markus-Evangelium:

S. 24, Z. 12 v. o. l. Markus st. Lukas.
S. 99, Z. 11 v. o. l.: Der kanonische Markus verräth gleich im Anfang (1,2) Bekanntschaft mit dieser Erzählung.
S. 119, Anm. 2: Hierher gehört auch in der Erzählung des Wandelns auf dem See (Mark. 6, 46 f.) die Auslassung der Zaghaftigkeit und Kleingläubigkeit des Petrus (Matthäus 14, 28—31), in welcher der paulinische Lukas, bei dem eine solche Vorliebe für Petrus gar nicht stattfindet, wieder dem Markus gefolgt ist.

LIBRARY OF CONGRESS
0 021 897 280 9

Theologische Schriften

im Verlage von

Breitkopf und Härtel in Leipzig.

Baumgarten-Crusius, L. Fr. O., Compendium der christlichen Dog
geschichte. 1. u. 2. Abth. 8. 1840 u. 1846 . . . . . 4 Rthlr. 15

Frommann, Karl, Der Johanneische Lehrbegriff in seinem Verhältnisse zur gese
ten biblisch-christlichen Lehre. gr. 12. 1839 . . . . . 2 Rthlr. 15

Gerber, J. H., Supranominalismus, ein neues System der Theologie; o
endliche Versöhnung zwischen Rationalismus und Supranaturalismus in w
schaftl. Nothwendigkeit. 1. u. 2. Heft. gr. 8. 1843 u. 44. geh. . . à 7½

Hase, Karl, das Leben Jesu. Auch unter d. Titel: Theologisch-akademische
schriften. Erster Band. 3te verbess. Aufl. 8. 1840. . . . 1 Rthlr. 15

—— Kirchengeschichte. Lehrbuch zunächst für akademische Vorlesungen. Auch u
Titel: Theologisch-akademische Lehrschriften. 2r Bd. 6te verbesserte Auflage.
1848. . . . . 2 Rthlr. 15

—— Evangelische Dogmatik. Auch unter dem Titel: Theolog. akademische
schriften 3r Band 4te verb. Aufl. gr. 8. 1850. 2

—— Hutterus redivivus, oder Dogmatik der evang.-luth. Kirche. Ein dogmat
Repertorium für Studirende. 7te verbess. Auflage. 8. 1848. 1 Rthlr. 15

—— Libri symbolici ecclesiae evangelicae sive Concordia. Edit. III. novis
castigata. 8. 1846. . . . . 1 Rthlr. 15

—— Die beiden Erzbischöfe. Ein Fragment aus der neuesten Kirchengeschichte
1839. brochirt. . . . . 1 R

—— Theologische Streitschriften. I^{s} Heft 15 Ngr. II^{s} Heft 15 Ngr. III^{s} Heft 20 N

—— Das gute alte Recht der Kirche. Zwei akademische Reden. 2te Aufl. 8. 18
geh. 5

—— Die evangel.-protest. Kirche des deutschen Reichs. Eine [illegible] 15
schrift. 8. 1849. broch. 5

mann, Wilh., Geschichte der protestantischen Dogmatik von Melanchthe
leiermacher. gr. 8. 1842. geh. . . . . 1 Rthlr. 10

. A., die Glossolalie in der alten Kirche, in dem Zusammenhang d. G
. Geisteslebens d. alten Christenthums. gr. 8. 1850. . . 25
otestantische, Frankreichs von 1789 bis 1846. Herausge
eseler. 2 Bände gr. 8. 1848. geh. 4

Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das ne
us den Quellenschriften und Citaten aus der a
1840. . . . . 3 Rthlr. 6½

das Recht der Kirche. 8. 1840. broch. Frankfu
hreiben an den Banquier Seufferhe
die von ihm gestellte große Prei
geh. . . . . en wörtli
hristi aus den vier Ev
enkende Gläubige,
des Christe
führten
ch bearbeite
. 6 Rthl
Christi se
. 20 Ng
stor Kritz
2 Rthl
Rthl

LIBRARY OF CONGRESS
0 021 897 280 9

Hollinger Corp.
pH 8.5